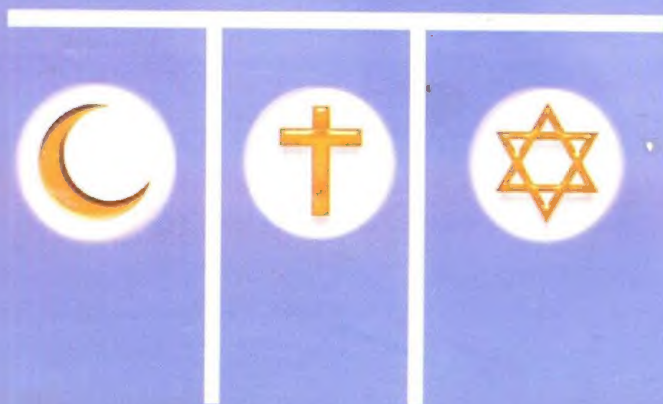


A HISTORY OF GOD

يهوديت، عيسائيت ۽
اسلام ۾ وحدانيت
جو تاريخي جائزو

خدا جي تاريخ

کیرن آرمسٹرانگ
سنڌيکار: مَنور پُٽ



خدا جي تاريخ

(اَ هسٽري آف گاڊ)

ڪيرن آرم سٽرانگ

سنڌيڪار: مَنور پُٽ

ڪتاب جو نالو: خدا جي تاريخ
ليکڪا: ڪيرن آرم سٽرانگ
سنڌيڪار: مٽور پٽ

فون: 0334 3181387 ۽ 0341 0209273

ڇاپو پهريون: رجب 1435ھ مطابق مئي 2014ع

ڪمپوزنگ: جميل پيرزادو

فون: 0344 6878034

ڇپرائيندڙ: عبدالله بلوچ

قيمت: 520/- روپيا

KHUDA JEE TAREEKH

By: Karen Armstrong

Translated by: Munawar Butt

Ph: 0334 3181387 & 0341 0209273

Composed by: Jameel Pirzado

Ph: 0344 6878034

— استاڪسٹ —

ڪاٺياواڙ اسٽور اردو بازار ڪراچي.

مدني بڪ ڊيپو لاڙڪاڻو نيشنل بوڪ ڊيپو بندر روڊ، لاڙڪاڻو.

سليم نيوز ايجنسي، نيو بس اسٽينڊ، دادو. جنيد بوڪ ڊيپو دادو

سورة الإخلاص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ①
لَمْ يَلِدْ ② وَلَمْ يُولَدْ ③
لِلَّهِ الصَّدُ ④
كُفُّوا أَحَدٌ ⑤

تون فرماء اهو الله آهي اهو هڪ آهي.
الله بي نياز آهي. نه ان جي ڪا اولاد، نه
اهو ڪنهن کان پيدا ٿيو. ۽ نه وري ان
جو ڪو ثاني (مِٽ) آهي.

سنڌي ترجمي جو انتساب

سنڌي ترجمي جو هي ڪتاب پنهنجي مامي سائين ڊاڪٽر الهريڪيو ٻٽ، رٿاڻڊ پروفيسر ۽ چيئرمين لئبريري سائنس ڊپارٽمينٽ، سنڌ يونيورسٽي، جامشورو جي نالي ٿو ڪريان. جنهن جي رهنمائي ۽ همت افزائي منهنجي گهڻي دل پذيرائي جو مان انگريزي ڪتاب سنڌي ۾ ترجمو ڪرڻ جي ڪوشش ۽ همت ڪريان ٿو. البت افسوس ته ماما سائين هاءِ بلڊ پريشر جي حملي سبب جسم جي ساڄي پاسي ۽ ڳالهائڻ جي سگهه کان محروم ٿيڻ ڪري گهمڻ ڦرڻ ۽ ڳالهائڻ کان معذور ٿي ويا آهن. ۽ منهنجي بدنصوبي جو سندن رهنمائي ۽ مشورن کان محروم ٿيڻ ڪري ترجمي ۾ پختگي قائم ڪرڻ ۾ گهڻي ڏکيائي محسوس ڪري رهيو آهيان.

ڏني در دعا آهي ته الله تعاليٰ منهنجي هن ڪاوش کي قبول ڪرڻ فرمائي ۽ ماما سائين تي خاص عنايت ڪري تڪليف کان چوٽڪارو عطا فرمائي. آمين.

منور ٻٽ

فهرست

4	• انتساب سنڌي ترجمو
7	• پنهنجي پاران: مُنور بُت
9	• پيش لفظ: ليکڪا
	<u>باب پهريون</u>
17	شروع شروع ۾.....
	<u>باب ٻيو:</u>
60	يهوديت: اڪيلو خدا (خدا، واحد)
	<u>باب ٽيون</u>
105	عيسائيت جو آغاز
	<u>باب چوٿون</u>
137	تثليت: عيسائي خدا
	<u>باب پنجون</u>
166	وحدانيت: اسلام جو خدا
	<u>باب ڇهون</u>
210	فلاسافرن جو خدا

باب ستون

253 صوفين جو خدا

باب اٺون

306 مصلحن (شدارڪن) جو خدا

باب نائون

347 روشن خيالي

باب ڏهون

407 خدا جي عدم موجودگي؟

باب يارهون

441 ڇا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟

- 466 • حوالا
- 488 • ڏسڻي (انڊيخس)

پنهنجي پاران

مون جڏهن محترم عبدالرحمان عزام جو ڪتاب ”الرساله الخالده“ (عربي)، انگريزي ترجمي ”دي ايٽرنل ميسيج آف محمد“ (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) تان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيو هيو ته ترجمي جي اصلاح لاءِ ماما سائين ڊاڪٽر الهرڪيوٽ سان ملاقاتون ڪيون، جيڪو ان وقت سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو ۾ لئبرري سائنس ڊپارٽمينٽ جي پروفيسر ۽ چيئرمين جي حيثيت ۾ فرائض ادا ڪري رهيو هيو. اهو ڪتاب ”حضرت محمد صلي الله عليه وآله وسلم جو آفاقي پيغام“ جي نالي سان سنڌي ۾ ڇپجي پڌرو ٿي چڪو آهي.

ان کان پوءِ مون سيد امير علي جو جڳ مشهور ڪتاب ”دي اسپرٽ آف اسلام“ انگريزيءَ تان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪرڻ دوران ماما سائين کان ترجمي جي اصلاح ۽ رهنمائي لاءِ ملاقاتون ڪيون. ڪتاب جو سنڌي ترجمو ڪري پبلشر جي حوالي ڪيو. انگريزي ۽ اردو ترجمي واري نالي ”روح اسلام“ جي مماثلت سان مون به سنڌي ترجمي کي ”اسلام جو روح“ ڦالو ڏنو پر پبلشر صاحب ان ۾ نالي جي تبديلي ڪري ”اسلام جي تاريخ“ جي نالي سان ڇپرائي ڇڏيو جيڪو گهڻو مقبول ٿيو ڇو ته ڪجهه پڙهندڙن مهرباني فرمائي منهنجي فون نمبر 0334 3181387 تي رابطو ڪري همت افزائي ڪئي ۽ ترجمي کي پسند ڪرڻ جو اظهار فرمايو. جنهن لاءِ سندن ٿورائتو آهيان.

انهن ملاقاتن دوران ماما سائين مون کي اي. جي. پارانڊر (E.G. Parrinder) جو ڪتاب ”وات ورلڊ رليجنس ٽيچ“ (What World Religions Teach) ڏنو ۽ مشورو ڏنو ته انهيءَ ڪتاب جو سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪر. ان کان اڳ ڪئمبرج يونيورسٽي جي پروفيسر ريوين ليوي (Reuben Levy) طرفان انگريزيءَ ۾ لکيل ڪتاب ”اسلام جو سماجي ڍانچو“ (”دي سوشل اسٽرڪچر آف اسلام“ The Social Structure of Islam) ۽ محترم ڪيرن آرم سٽرانگ جي انگريزي ڪتاب ”اي هسٽري آف گاڏ“ جو ياسر جواد صاحب طرفان اردو ترجمو ”خدا ڪي تاريخ“ به نظر مان گذريل هئا. ٽنهي ڪتابن جي پڙهڻ سان مون اهو محسوس ڪيو ته ”وات ورلڊ رليجنس ٽيچ“ ۽ ”دي سوشل اسٽرڪچر آف اسلام“ درسي ڪتابن جي حيثيت ۾ لکيل آهن ۽ برطانيه ۽ آمريڪا ۾ ڪاليج ۽ يونيورسٽي جي شاگردن کي پڙهائڻ ذريعي اسلام جي معلومات فراهم ڪرڻ جي مقصد سان لکيل آهن. تنهن ڪري مون انهن ڪتابن جي ترجمي ڪرڻ کي فائديمند ڪونه سمجهيو. البت محترم آرم سٽرانگ جي ڪتاب جو اردو ترجمو پڙهڻ کان پوءِ مون ارادو ڪيو ته ان جو بجاءِ اردو تان ترجمو ڪرڻ جي اصل انگريزي ڪتاب تان ترجمو ڪجي.

پبلشر صاحب سان انهيءَ خواهش جو اظهار ڪيو ته ان هڪدم انگريزي ڪتاب گهرائي ڏنو ۽ ترجمو ڪرڻ لاءِ به تاڪيد ڪيو. مون به همت ٻڌي ترجمو ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو. ترجمي دوران اردو ڪتاب ۾ موجود مواد تان به مدد ورتي وئي آهي. افسوس ته انهيءَ دوران ماما سائين هاءِ بلڊ پريشر ڪري گهمڻ لڳو ۽ ڳالهائڻ جي سگهه کان محروم ٿي ويا ۽ مان هن ڪتاب جي اصلاح لاءِ ماما سائين جي رهنمائي حاصل ڪونه ڪري سگهيس؛ پر ”همت مردان مدد خدا جي“ قول تي عمل ڪندي ڪوشش جاري رکي ۽ همت ڪونه هاري.

ترجمي کي سنڌي سٽاءُ ۾ چڱي انداز ۾ پيش ڪرڻ ۾ ڪيترو ڪامياب ٿيو آهيان اهو ته پڙهندڙ ٻڌائيندا، البت هڪڙي سٺي ڪتاب کي سنڌي پڙهندڙن آڏو پيش ڪرڻ جي تمنا ۾ مان ضرور ڪامياب ٿيو آهيان. اميد ته پڙهندڙن جي همت افزائي ڪرڻ سان اڳتي به ڪوشش جاري رکي سگهندس.

هڪڙي وضاحت ضروري آهي ته توڙي جو مان مسلمان هجڻ ناتي ليڪڪا طرفان ڪتاب ۾ شامل ڪيل ڪيترن خيالن سان متفق ڪونه آهيان پر خيانت کان بچڻ لاءِ ڪتاب جو پورو ترجمو پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

منور ٻٽ

پيش لفظ

ٻاراڻي عمر ۾ منهنجا ڪيترائي مضبوط مذهبي عقيدا هيا پر خدا ۾ ڪو ٿورڙو يقين هيو. تقابلي نسبتن واري ڪنهن فرقي ۾ ”عقيدي“ ۽ ”يه بن“، جيڪي اسان کي انهي قابل ڪن ٿا ته انهن تي پنهنجو ڀروسو رکون، ۾ وڏو ۽ واضح فرق آهي. مون بنا ڪنهن شڪ جي خدا جي وجود کي مڃيو ٿي. مون حضرت عيسيٰ عليه السلام جي عشاءِ رباني جي دعوت ۾ حقيقي طور (بنفس نفيس) موجودگي، ڪليسا جي مقدس ريتن رسمن جي تاثير، جزا ۽ سزا جي عمل ۽ عالم برزخ جي حقيقي مقصد ۾ پڻ يقين رکيو ٿي. بهرحال، مان اهو ٿي چئي سگهان ته حتمي ”حقيقت“ جي خاصيت بابت انهن مذهبي خيالن ۾ منهنجي عقيدي مون کي ڪو گهڻو اعتماد ڏياريو ته هتي دنياوي حياتي سٺي يا چڱائي واري هئي. منهنجي ٻارڻي جي رومي ڪئٿوليت مورگو ڊيجاريندڙ عقيدو هئي. جيمس جوائس (James Joyce) پنهنجي ڪتاب ”پورٽريٽ آف دي آرٽسٽ اٽز اي ڀنگ مئن“ (Portrait of the Artist as a Young Man) ۾ صحيح لکيو آهي: خطبن ۾ دوزخ جي باهه بابت مون پنهنجو حصو ٻڌو ٿي. دراصل خدا جي مقابلي ۾ دوزخ هڪڙي وڌيڪ نوس حقيقت لڳي ٿي. ڇاڪاڻ ته اها ڪا شي هئي جنهن کي مان تصور ۾ ويهاري ٿي سگهيس. ٻئي پاسي خدا ڪنهن حد تائين مبهم خاڪو هيو جنهن جي ڪنهن سمجهه ۾ ايندڙ تاثير بجاءِ مورگو نه سمجهه ۾ ايندڙ تجردي خيالن ۾ وضاحت پيش ڪئي وئي هئي. جڏهن مان اٺن سالن جي عمر جي هيس ته مون ”خدا ڇا آهي؟“ واري سوال لاءِ هن مذهبي اصول واري جواب کي ذهن ۾ ويهاري ڇڏيو هيو: خدا سڀ کان اعليٰ طاقت آهي، جيڪو اڪيلو پاڻ ئي پاڻ موجود آهي ۽ سڀني ڪماليٽن ۾ لامحدود آهي.“ انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي ته اها منهنجي لاءِ معمولي ڳالهه هئي ۽ مان ائين چوڻ لاءِ تيار آهيان ته ان اڃا تائين مون کي تسلي ڪونه ڏني آهي. اها سدائين هڪڙي نمايان طور غير تسلي بخش، بناوٽي ۽ اجائي وصف محسوس ٿيندي رهي آهي. بهرحال، هن ڪتاب لکڻ کان پوءِ مون کي مڃڻو پيو آهي ته اها ڳالهه به صحيح ڪونهي.

مان وڏي ٿيندي رهيس، مون تسليم ڪيو ته خوف جي بجاءِ مذهب ۾ گهڻو ڪجهه آهي. مون درويشن جي سوانح عمرين، فلسفي شاعرن، ٽي. ايس ايليٽ (T.S. Eliot) ۽ صوفين جي عام فهم لکڻين مان ڪجهه پڙهيون. مان عام دعائن جي خوبصورت کان متاثر ٿيڻ لڳيس ۽ توڙي جو خدا ڏورانهون رهيو پر مون محسوس ڪيو ته ان کي ڳولڻ ممڪن آهي ۽ خيالي تصور سموري پيدا ٿيل حقيقت جي حيثيت بدلائي ڇڏيندو. ائين

ڪرڻ لاءِ مان هڪڙي مذهبي جماعت ۾ داخل ٿي ويس. هڪڙي سيڪٽر ۽ نوجوان راهب جي حيثيت ۾ مون ديني يقين بابت گهڻو ڪجهه پرايو. مون پاڻ کي معافي طلب ڪندڙ دعائن، آسماني ڪتاب، دينيات ۽ چرچ جي تاريخ جو مطالعو ڪرڻ لاءِ وقف ڪري ڇڏيو. مون راهبائي زندگيءَ جي تاريخ ۾ ووڙڻ شروع ڪيو ۽ پنهنجي جماعت جي دستور جو تفصيلي جائزو وٺڻ ۾ جنبي ويس، جيڪو دستور اسان کي دل و جان سان سگهو هيو. وڏي عجب جي ڳالهه آهي ته انهن مان هر ڪنهن ۾ خدا بابت تمام ٿورو تصور پيش ڪيل هيو. لڳو ڀڳو ٽي ته ڌيان صرف ثانوي حيثيت وارين ڳالهين تي ۽ مذهب جي گهٽ اهميت وارن پهلوئن تي ڏنو ويو آهي. مان عبادت ڪرڻ دوران پنهنجو پاڻ مونجهاري جو شڪار هوندي هيس، مان ذهن تي زور ڏيڻ جي ڪوشش ڪندي هيس ته اندر ۾ خدا جي تصور کي ويهاريان پر اهو سخت ڪارفرما رهيو جنهن منهنجي طرفان اصول جي هر ڀڃڪڙي کي نظر ۾ رٿي رکيو يا لالچائي گم ٿي ويو ٿي. مون درويشن جي بيخودين جي باري ۾ جيترو گهڻو پڙهيو ٿي ايترو وڌيڪ مان پاڻ کي ناڪام ٿي سمجهيو. ڏکييل حالت ۾ مان باخبر هيس ته جيڪو ٿورو گهڻو مون مذهبي تجربو حاصل ڪيو هيو اهو ڪنهن حد تائين منهنجين پنهنجين ڪوششن جي حاصلات هيو ڇو ته مان پنهنجن احساسن ۽ تصور مطابق ڪم ڪندي هيس. ڪڏهن ڪڏهن هڪڙو دلي لڳاءُ وارو احساس پوپ گريگوري جي حمدي گيت جي موسيقي جي خوبصورت ۽ عام دعائن لاءِ جمالياتي رد عمل هوندو هيو. پر پنهنجي غورو فڪر ذريعي حاصل ڪيل تجربن کان سواءِ ٻئي ڪنهن به ذريعي مان مون کي اصل ۾ ڪجهه به حاصل ڪونه ٿيو. نئين سڳورن ۽ صوفين طرفان بيان ڪيل خدا جي ڪڏهن به ڪا جهلڪ ڪونه ڏني. حضرت عيسيٰ عليه السلام جنهن جي باري ۾ اسان ”خدا“ هجڻ بابت حد کان گهڻو ڳالهائيندا هياسين صاف طور تي هڪڙي تاريخي شي لڳو منجهيل نموني سان اڳوڻن نوادرات ۾ پوريل. مان چرچ جي ڪجهه عقيدن جي باري ۾ به ڳوڙهن شڪ شبهن ۾ مبتلا ٿيڻ لڳيس. ڪو به ماڻهو اهو يقيني طور تي ڪيئن ڄاڻي ٿي سگهيو ته عيسيٰ (عليه السلام) نالي انسان مجسم خدا هيو ۽ اهڙي عقيدتي جو ڪهڙو مطلب هيو؟ ڇا نئون عهدنامو واقعي انهن ڳالهين بابت تفصيل سان ٻڌائي ٿو جيڪي انتهائي تضاد واريون آهن. مثال طور: تن خدائن وارو نظريو - يا اهو به عقيدتي جي ڪيترن ٻين فڪرن وانگر جيروسلم (يروشلیم) ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان صديون پوءِ مذهبي ماهرن طرفان هٿ ٺوڪيل ڳالهه هئي.

آخرڪار ڏک مان، مون مذهبي زندگي ڇڏي ڏني ۽ هڪڙو دفعو ناڪامي ۽ بيوسي جي بار کان آزاد ٿي ويس. مون محسوس ڪيو ته منهنجو خدا ۾ يقين خاموشيءَ سان گم ٿي ويو. ان منهنجي زندگيءَ تي ڪڏهن به حقيقي طور اثر ڪونه ڪيو هيو توڙي جو مون پنهنجي وس آهر، ان طرفان ايئن ڪري سگهڻ لاءِ گهڻي ڪوشش ڪئي هئي. هاڻي جڏهن مون ان بابت پاڻ کي ايترو فڪر مند ۽ قصور وار نٿي سمجهيو ته اهو هڪڙي

حقيقت هجڻ کان گهڻو اوجھل ٿي ويو. بھر حال، مذهب ۾ منھنجي دلچسپي جاري رھي ۽ مون مذھبي تجربي جي نوعيت ۽ عيسائيت جي اوائلي تاريخ جي باري ۾ ٿيل يونين تي ڪيترائي پروگرام ڪيا. مون مذھب جي تاريخ بابت جيترو گهڻو پڙھيو ۽ سکيو منھنجا وھم ايترو وڌيڪ درست ثابت ٿي ويا. ھڪڙي ٻار جي حيثيت ۾ بنا ڪنھن سوال جي مون جيڪي عقيدا قبول ڪيا ھيا، اھي حقيقت ۾ ھٿ ٺوڪيل ھيا. وقت جي ڊگھي وھڪري دوران ٺاھيا ويا ھيا. لڳي ٿو تہ سائنس خالق مالڪ خدا کي ثابت ڪري ڇڏيو آھي ۽ بائيبل جي عالمن ثابت ڪيو ھيو تہ حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪڏھن بہ خدا ھجڻ جي دعويٰ ڪونہ ڪئي ھئي. مرگھي واري وانگر مون وٽ بہ خيالي منظرن جون جھلڪيون ھيون، جن لاءِ مون کي خبر ھئي تہ اھي محض ذھني خاميون آھن: ڇا درويشن جون روحاني بشارتون ۽ بيخوديون پڻ ھڪڙو دماغ، خلاءِ ھيون؟ ھلندي ھلندي خدا ھڪڙي انوکي شي لڳو. اھڙي شي جيڪا انساني نسل پالي وڌي ڪئي ھئي.

راھب جي حيثيت ۾ ڪيترن سالن تائين ڪم ڪرڻ جي باوجود مان ڪونہ ٿي مڃان تہ منھنجو خدا بابت تجربو انوکو آھي. خدا بابت منھنجا خيال ٻارائي عمر ۾ ٺھيا ھيا ۽ ٻين مضمونن ۾ منھنجي وڌندڙ ڄاڻ سان ھم قدم ٿي نہ سگھيا. مون فادر ڪرسمس لاءِ سادن ٻارائن خيالن ۾ تبديلي ڪئي ھئي. جيتريون ٻارائي عمر ۾ ممڪن ٿي سگھيون ھيون انھن جي مقابلي ۾ انسان کي پريشان ڪندڙ صورتحال جي پيچيدگين کي وڌيڪ پختي سمجھ سان محسوس ڪرڻ لڳي ھيس. البت خدا بابت منھنجن اوائلي منجھيل خيالن ۾ ڪا ڦير ڦار ڪونہ ٿي ھئي ۽ نہ سڌارو آيو ھيو. منھنجي غير معمولي مذھبي معلومات کان سواءِ بہ ماڻھن کي خبر ھوندي تہ خدا بابت انھن جو تصور بہ بالڪڍي ۾ ٺھيو ھيو. انھن ڏينھن کان پوءِ اسان ٻاراڻين ڳالھين کي وساري ڇڏيو آھي ۽ اسان جي پھرين سالن واري خدا کي ذھن مان ڪڍي ڇڏيو آھي.

تاھر مذھب جي تاريخ بابت منھنجي مطالعي سان پڌرو ٿيو آھي تہ انسان روحاني جانور آھن. دراصل اھو بحث طلب معاملو آھي تہ انساني نسل ("ھومو سڀينس" Homo Sapiens) ڀاڻ ٿي مذھبي ("ھومو رليجس" Homo Religiosus) پڻ آھي. مرد ۽ عورتون جيئن ئي مڃيل طور انسان ٿيا تہ انھن ديوتائن کي پوڄڻ شروع ڪين انھن ساڳي وقت مذھب بہ ايجاد ڪيا. جيئن انھن ھنري ڪم ايجاد ڪيا. اھو محض انھيءَ ڪري ڪونہ ٿيو تہ انھن سگھارين طاقتن کي خوش ڪرڻ ٿي گھريو پر انھن اوائلي عقيدن ھيٺ ۽ اسرار جي انھن جذبن حواظدار ٿي، ڪيو جيڪي لڳي ٿو تہ سدائين ھن خوبصورت بلڪ پوائتي دنيا جي انساني تجربي جو لازمي جز رھيا آھن. ھنر وانگر مذھب بہ زندگيءَ ۾ تڪليفون برداشت ڪرڻ جي باوجود مطلب ۽ قدر معلوم ڪرڻ لاءِ ھڪڙي ڪوشش رھيو آھي. ٻي ڪنھن انساني ڪرت وانگر مذھب کي بہ غلط استعمال ڪري سگھجي ٿو بلڪ ھميشہ ڪنھن حد تائين اسان ايئن ڪندا بہ رھيا آھيون. اھو استحصال بادشاھن ۽ پادرين طرفان ابتدائي طور تي سيڪيولر خاصيت سان ڪونہ

ڳنڍيو ويو هيو پر انسان ذات لاءِ فطري هيو. حقيقت ۾ انسان جي موجوده سيڪيولر ازم مڪمل طور تي هڪڙو نئون تجربو آهي، جنهن جو انساني تاريخ ۾ ڪو مثال موجود ڪونهي. اسان کي اڃا ڏسڻو آهي ته اهو نظريو ڪيئن ٿو ڪم ڪري اهو چوڻ به سچ آهي ته اسان جي مغربي آزاد خيالي واري انسان دوستي اها شي ڪونهي جيڪا اسان ڏانهن قدرتي طور اچي ٿي. هنر ۽ شاعري جي لاءِ داد ڏيڻ واري مڃتا وانگر اها به بهتر بڻائي پوندي انسان دوستي خود خدا کان سواءِ هڪڙو مذهب آهي. ظاهر آهي، سڀئي مذهب خدا پرست ڪونه آهن. اسان جي اخلاقي سيڪيولر نڀال کي پنهنجا دلي ۽ ذهني ضابطا آهن ۽ انساني زندگي جي حتمي مقصد ۾ يقين ڳمڻ جا ذريعا مهيا ڪري ٿو جيڪي ڪنهن وقت وڌيڪ روايتي مذهبن طرفان مهيا ڪيا ويا هيا.

جڏهن مون خدا جي تجربي ۽ خيال جي انهي تاريخ کي يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام جي ٽن هڪٻئي سان تعلق رکندڙ وحدانيت وارن عقيدن ۾ ڳولڻ شروع ڪيو ته مون اهو ڳولڻ جي اميد ڪئي ته خدا صرف انساني ضرورتن ۽ خواهشن جو ذهني نقش هوندو. مون سوچيو ٿي ته ”اهو“ معاشري جي ترقيءَ جي هر مرحلي تي ان جي اُڪيرن ۽ انديشن جي عڪاسي ڪندو. منهنجون اڳڪٿيون مڪمل طور تي بنا جواز جي ڪونه هيون پر مان پنهنجن ڪجهه نتيجن تي حيران ٿي وئي آهيان ڪاش اهو سڀ ڪجهه مون کي ٽيهه سال اڳ معلوم ٿئي ها جڏهن مان ما مڃي زندگي شروع ڪرڻ واري هيس. اهو مون کي اهو ٻڌڻ جي وڏي ڳڻتيءَ کان بچائي ڇڏي هات. تنهنهي عقيدن ۾ موجود نامور وحدانيت پسندن کان. مثال لهي اچڻ جو خدا لاءِ. هٽلر ڪرڻ جي بجاءِ مان پنهنجو پاڻ سوچي سمجهي ان جو تصور پيدا ڪيان ها. ٻيا يهودي عالم (Rabbis)، پادري ۽ صوفي مون کي اُڪين تي کڻي ڇڏين ها. اهو بانور ڪندي ته خدا. ڪنهن به نموني ۾. هڪڙي ”موجود“ حقيقت هيو اهي مون کي تنبيهه ڪن ها ته ڪنهن صفاتي شي وانگر ان جو تجربو ڪرڻ جي تمنا نه ڪر. ان کي صرف عام عقلي عمل ذريعي ڳولي سگهجي ٿو. اهي مون کي اهو ٻڌائين هات اهر خيال ۾ خدا تخليقي تصور جي پيداوار آهي، جيئن شاعري يا موسيقي جنهن کي مان ايترو جوش ڏياريندڙ سمجهان ٿي. ٿورا انتهائي معتبر توحيد پرست خاموشي سان ۽ چڱيءَ طرح مون کي ٻڌائين هات خدا جو ڪو حقيقي وجود ڪونهي. ۽ ان جي باوجود ”اهو“ دنيا ۾ نهايت اهم حقيقت آهي.

هي ڪتاب خود خدا جي بيان ڪرڻ کان مٿي حقيقت جي تاريخ ڪونه هوندو. جيڪا ڳالهه وقت ۽ نئين تجربي کان مٽائين آهي. پر ان طريقي جي تاريخ هوندي جنهن سان عورتن ۽ مردن ان جو حضرت ابراهيم عليه السلام کان وٺي اڄ ڏينهن تائين ادراڪ حاصل ڪيو آهي. خدا لاءِ انساني تصور جي هڪڙي تاريخ آهي. جيئن ته اهو ماڻهن جي هر ٽولي ۾ ٿورڙي فرق سان سدائين ڪا شي سمجهيو ويو آهي جن ان کي وقت جي مختلف گهڙين ۾ استعمال ڪيو آهي. انسان ذات جي هڪڙي پيڙهي کان ٻي پيڙهي ۾ خدا جو ٺاهيل تصور ڪنهن ٻئي نسل ۾ بي معنيٰ ٿي سگهي ٿو دراصل هن بيان ”مان

خدا کي مڃان ٿو“ پر ڪا گهريل معنيٰ ڪونهي، جيئن ڄاڻايل آهي، پر ان جو مطلب ڪنهن ٻئي بيان وانگر لاڳاپيل تناظر ۾ آهي. ڪا شي جڏهن ڪنهن خاص برادريءَ طرفان پڌرو ڪجي، تنهن ڪري لفظ ”خدا“ ۾ هڪڙو سدائين ساڳيو رهندڙ تصور شامل ڪونهي، پر ان لفظ ۾ معنائن جا سمورا جزا شامل آهن، جن مان ڪي متضاد آهن يا مورڳو باهمي طور امتيازي آهن. جيڪڏهن خدا لاءِ قياس ۾ اها لچڪ نه هجي ها ته اهو هڪڙو وڏو انساني تصور ٿيڻ لاءِ باقي رهي نه سگهي ها. جڏهن خدا جو هڪڙو خيال ختم ٿي ويو آهي جو ڪا معنيٰ رکي يا تعلق رکي ته اهو خاموشيءَ سان رد ڪيو ويو آهي ۽ هڪڙي نئين عقيدتي سان تبديل ڪيو ويو آهي، جيئن ته بنياد پرستي تاريخ جي مخالفت ۾ آهي انهيءَ سبب هڪڙو بنياد پرست انهيءَ ڳالهه کان انڪار ڪندو: اهي مڃين ٿا ته حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ پوءِ اچڻ وارن نبين سڳورن، سڀني پنهنجي خدا جو بلڪل ايئن تجربو ڪيو جيئن ماڻهو هاڻي ڪن ٿا. تاهه جيڪڏهن اسان پنهنجن ٽنهي مذهبن تي ڌيان ڏيون ته اهو واضح ٿيندو ته ”خدا“ جو ڪو ظاهري منظر ڪونهي: هر نسل پنهنجي مطلب مطابق خدا جو تصور پيدا ڪيو آهي. دهرين لاءِ به ساڳي ڳالهه صحيح آهي. اهو بيان ته ”مان خدا کي ڪونه ٿو مڃان“، هميشه تاريخ جي هر دؤر ۾ ٿورڙي مختلف معنيٰ وارو رهيو آهي. اهي ماڻهو جن کي سالن کان ”دهريو“ ڪوٺيو ويو آهي تن سدائين خدا جي ڪنهن خاص تصور کان انڪار ڪيو آهي. ڇا اهو ”خدا“ جنهن جو دهر يا اڄ انڪار ڪري رهيا آهن، اسان جي ابن ڏاڏن وارو خدا، نبين سڳورن وارو خدا، فلاسفرن وارو خدا، صوفين وارو خدا، يا ارڙهين صدي جي موحدين وارو خدا آهي؟ انهن سڀني خدائي سوچن کي يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن پنهنجي تاريخ جي مختلف موٽن تي بائيبل ۽ قرآن شريف وارو خدا هجڻ طور احترام جي نظر سان ڏٺو آهي. اسان ڏسنداسين ته اهي هڪ ٻئي کان گهڻو مختلف آهن. دهريت اڪثر ڪري هڪڙي عارضي ڪيفيت رهي آهي: ايئن يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن کي سندن لادين (پاڳان Pagan) همعصر ”دهريو“ سڏيندا هيا ڇو ته انهن خدا جي هستي ۽ غير جسماني طاقت لاءِ هڪڙو انقلابي خيال اپنايو هيو. ڇا موجوده دهريت ”خدا“ جو ساڳيو انڪار آهي جيڪو اسان جي زماني جي مسئلن لاءِ گهڻو اطمينان بخش ڪونهي؟

ان جي ٻي دنيا داري جي باوجود مذهب انتهائي نتيجي خيڙ آهي. اسان کي معلوم ٿيندو ته اهو خدا جي ڪنهن خاص تصور جي ڪم ڪرڻ لاءِ تمام گهڻو اهم آهي. بجاءِ ان جي جو ان لاءِ منطقي طور يا سائنسي طور پختو ٿئي، جيئن ئي اهو اثر وڃائيندو ته ان کي تبديل ڪيو ويندو. ڪڏهن ڪڏهن ڪنهن ڳالهه لاءِ بنيادي طور مختلف، انهيءَ ڳالهه اسان جي پنهنجي زماني کان اڳ ورنه گهڻن موحدين کي پريشان ڪونه ڪيو هيو ڇو ته انهن کي پوري پڪ هئي ته خدا لاءِ انهن جا خيال ٺوس ڪونه هيا پر فقط عارضي ٿي ٿا سگهن. اهي مڪمل طور تي انسان جا ٺاهيل هيا، ٻيو ڪجهه به نٿي ٿي سگهيا، ۽

جنهن ناقابل بيان حقيقت جي اهڃاڻ کي انهن ظاهر ٿي ڪيو ان کان بلڪل ڌار هيا. انهي خاص امتياز جي اهميت بيان ڪرڻ جا ڪن ته بلڪل بي ادبي وارا طريقا اختيار ڪيا. وچين زماني (قرونِ وسطي) جو هڪڙو صوفي ايتري حد تائين وڃي چوڻ لڳو ته انهي حتمي حقيقت جو جنهن کي غلطيءَ سان خدا چيو وڃي ٿو بائيبل ۾ ڪو ذڪر ئي ڪونهي. تاريخ جي سموري عرصي دوران مردن ۽ عورتن ڪنهن هستي جي سگهاري وجود کي محسوس ڪيو آهي، جيڪو عام رواجي دنيا کان برتر لڳي ٿو. دراصل اها انساني ذهن جي مخصوص حالت آهي جيئن ان کي سمجهه ۾ نه ايندڙ خيالن کي انهي طريقي سان لکائي سگهي. بهرحال اسان ان جي تشريح ڪرڻ چاهيون ٿا، بالاتر هستيءَ جو اهو انساني تجربو زندگيءَ جي هڪڙي حقيقت آهي. هر ڪو ماڻهو ان کي خدا ڪونه مڃيندو؛ ٻڌمت وارا، جيئن اسان کي معلوم ٿيندو انڪار ڪندا ته ڪو انهن جا خيالي منظر يا ادراڪ ڪنهن مافوق الفطرت قوت جي ذريعي مان حاصل ٿيل آهن؛ اهي انهن کي انسان ذات لاءِ فطري سمجهن ٿا. بهرحال، سڀني وڏا مذهب انهيءَ تي اتفاق ڪندا ته رواجي خيالي ٻوليءَ ۾ انهي بالاتر هستي جي باري ۾ ٻڌائڻ ممڪن ڪونهي. موحدن (وحدانيت پرست) انهي بالاتر هستي کي ”خدا“ سڏيو آهي. پر انهن ان کي اهم شرطن سان چوڌاري گهيرڻ چڏيو آهي. مثال طور: يهودين کي خدا جو مقدس نالو پڪارڻ کان منع ٿيل آهي ۽ مسلمانن کي ڏسجڻ جهڙي عڪس ۾ خدا جو نقشو چٽڻ جي ڪڏهن به ڪوشش ناهي ڪرڻي. ضابطو هڪڙو تاڪيد نامو آهي ته جنهن حقيقت کي اسان ”خدا“ سڏيون ٿا، اها مڙني انساني اظهارن کان بالاتر آهي.

اها عام سوچ ۾ ڪا تاريخ ڪونه هوندي، ڇو ته خدا جو تصور هڪڙي نقطي کان اُسري آخري تصور ڏانهن درجي به درجي واري انداز ۾ ترقي ڪونه ڪئي آهي. سائنسي علم جا تجربيدي خيال ايئن ٻڌائين ٿا پر مذهب ۽ آرٽ (Art) ايئن نٿا چون، بلڪل ايئن جيئن عشقيه شاعري ۾ موضوعن جو فقط ٻڌايل تعداد آهي. ايئن ماڻهو پڻ خدا جي باري ۾ ساڳي ڳالهه ورجائي ورجائي ٻڌائيندا رهيا آهن. حقيقت ۾ اسان کي يهودين عيسائين ۽ مسلمانن ۾ خدا جي باري ۾ تصورن جي متاثر ڪندڙ هڪجهڙائي ڏسڻ ۾ ايندي انهيءَ جي باوجود ته يهودي ۽ مسلمان، عيسائين جي ٽن خدائن ۽ خدا جي انساني روپ وارن نظرين کي گهڻو ڪري ڪفر وارو عمل سمجهن ٿا، انهن به انهن اختلافي عقيدن جا پنهنجا مؤقف پيش ڪيا آهن. انهن عالمي فڪري سوچن جي هر اظهار ۾ ٿورڙو فرق آهي. بهرحال، انساني تصور جي ايجاد ۽ ذات ڏيکاري ٿي ته اهو ”خدا“ بابت پنهنجي تصور جو اظهار ڪرڻ لاءِ جدوجهد ڪندو رهي ٿو.

جيئن ته اهو هڪڙو ڊگهو موضوع آهي، مون ڄاڻي وائي پاڻ کي هڪڙي خدا تائين محدود رکيو آهي. جنهن جي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان عبادت ڪن ٿا، توڙي جو مون ڪڏهن ڪڏهن حتمي حقيقت لاءِ لادين (پاگان)، هندن ۽ ٻڌمت وارن جي خيالن کي وحدانيت واري پهلو کي وڌيڪ صاف پٿائن وارو سمجهيو آهي. ايئن لڳي ٿو ته خدا جو

تصور انهن مذهبن ۾ موجود تصورن سان گهڻي حد تائين ويجهو آهي، جيڪي مذهب بلڪل آزادانه طور اُسريا. خدا جي حقيقت بابت اسان ڪهڙي به نتيجي تي پهچون، انهي تصور جي تاريخ انساني ذهن ۽ اسان جي امنگ جي باري ۾ ڪا اهم ڳالهه اسان کي ضرور ٻڌائيندي. اڪثر مغربي معاشري جي سيڪيولر ڪردار جي باوجود، خدا جو تصور اڃا تائين لکين ماڻهن جي زندگين کي متاثر ڪري ٿو. تازن جائزن ۾ اهو معلوم ٿيو آهي ته نوانوي سيڪڙو آمريڪي خدا کي مڃين ٿا؛ پر سوال اهو آهي ته ايترن گهڻن پيش ڪيل خدائن مان اهي هڪڙي ”خدا“ تي متفق ٿيندا؟

ديني ادب اڪثر ڪري هر پهلو کان مبهم ۽ اختصار وارو رهي ٿو. پر خدا بابت تاريخ حساس ۽ جذباتي رهي آهي. حتمي حقيقت جي ڪجهه ٻين تصورن جي خلاف اصل ۾ اهو جدوجهد ۽ ايذاءَ جي پيڙائن ذريعي ڏيان ۾ آيو هيو. اسرائيلي پيغمبرن جسماني تڪليف طور پنهنجي خدا جو تجربو ڪيو جنهن تڪليف سندن هر عضوو ڇڪي ڪڍيو ۽ انهن کي جوش ۽ فخر سان پري ڇڏيائين. جنهن حقيقت (هستي) کي اهي خدا سڏيندا هيا، توحيدِي اڪثر ڪري ان جو تصور وڏي تڪليف واري حالت ۾ ڪندا هيا. اسان کي جبل جي چوٽين، اونڊاهي، اهنجائي، سوليءَ تي لڙڪيلن، ۽ دهشت بابت پڙهڻو پوندو. خدا جو مغربي تصور خاص ڪري دهشتناڪ لڳو ٿي. انهي موروثي آزمائش جو ڪهڙو سبب هيو؟ ٻيا توحيدِي روشني ۽ نوراني صورت جي ظهور بابت ڳالهائيندا هيا، جنهن هستيءَ جو اهي تصور ڪندا هيا ان جي خدوخال بيان ڪرڻ لاءِ وڏي جرئت وارا استعارا استعمال ڪندا هيا، جيڪا قدامت پرست نظريي کان گهڻو مختلف هئي. تازو ڏندڪٿا ۾ وري ٻيهر دلچسپي پيدا ٿي وئي آهي، جيڪا مذهبي حقيقت جي وڌيڪ پر تخيل اظهار لاءِ هڪڙي گهڻي وڏي خواهش جي نشاندهي ڪندي آمريڪي اسڪالر آنجهاني جوزف ڪئمپيل طرفان پيش ڪيل مواد نهايت گهڻو مقبول ٿي ويو آهي. ان قديم ڏندڪٿائن کي روايت پسند معاشري ۾ اڃا تائين جاري ڏندڪٿائن سان ملائيندي انسان ذات بابت هميشه رهندڙ ڏندڪٿائي قصي جي معلومات حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. اڪثر ڪري اهو سمجهيو ويو آهي ته ٽئي خدائي مذهب (يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام) ڏند ڪٿا ۽ شاعرانين علامتن کان سواءِ آهن. تڏهن به توڙي جو موحدن اصل ۾ پنهنجن پاڙيسري مشرڪن (پاڳان) جي ڏند ڪٿائن کي رد ڪيو، پر بعد ۾ اهي ڏندڪٿائون اڪثر ڪري آهستي آهستي عقيدتي ۾ داخل ٿي ويون. مثال طور صوفين خدا کي عورت جي روپ ۾ ڏٺو آهي. ٻيا وري خدا جي جنسيت بابت احترام سان ڳالهائين ٿا ۽ هڪڙي عورتاڻي عضوي کي عظيم هستي منجهه پيش ڪيو اٿن.

اها ڳالهه مون کي ڏکڻي مرحلي تي پهچائي ٿي. ڇو ته موجوده خدا خصوصي طور مرد هستي طور شروع ٿيو ۽ موحدن عام طور تي ان جي حوالي ۾ مذڪر جو اصطلاح ”اهو“ (”هي“ He) لفظ جو استعمال ڪيو آهي. موجوده سالن ۾ عورتن جي حقن

جي وڪالت ڪرڻ وارن "فيمينسٽن" (Feminists) سوچي سمجهي ان کي رد ڪيو آهي. جيئن ته مان انهن ماڻهن جا خيال ۽ تصور بيان ڪنديس جن خدا کي "اهو" ("هي" He) ٿي سڏيو مون به روايتي مذڪر وارو اصطلاح (ترمينالاجي Terminology) استعمال ڪيو آهي. سواءِ ڪجهه جاين جي. جتي مذڪر ۽ مؤنث يڪسان طور استعمال ٿيندڙ ٻنهي لاءِ "اِٽ" (It) جو لفظ وڌيڪ مناسب لڳو آهي. تاهه انهي ڳالهه جو شايد ذڪر ڪرڻ ضروري آهي ته خدا جي نسبت انگريزي ۾ خاص طور تي مذڪر جو استعمال ڪرڻ ڏکيو آهي. بهرحال عبراني، عربي ۽ فرانسيسي ۾ گرامر موجب جنس لاءِ ڏنل حوالو دينياتي گفتگو پيش ڪري ٿو يعني جنس جي سٽاءِ ۽ بحث جو هڪڙو قسم جيڪو جنس جو توازن برقرار رکي ٿو. جنهن جي اڪثر ڪري انگريزيءَ ۾ ڪوٽ آهي. ايئن عربي ۾ الله (خدا جو ذاتي نالو) گرامر موجب مذڪر آهي پر خدا ۽ خدا جي پراسرار حقيقت لاءِ لفظ "ذات" گرامر موجب مؤنث آهي.

خدا جي باري ۾ سموري گفتگو امڪان کان ٻاهر ڏکيائين ۾ منجهائي ٿي ڇڏي. تاهه موحد ٻوليءَ جي باري ۾ سدائين پزاعتماد رهيا آهن. پر ساڳي وقت بالاتر هستي جي حقيقت بيان ڪرڻ لاءِ ان جي گنجائش کان انڪار ڪيو آهي. يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جو خدا هڪڙو اهو خدا آهي جيڪو ڪنهن نموني ۾ ڳالهائي ٿو. ان جو ڪلام مڙهي ٽنهي مذهبن ۾ عاليشان آهي. لفظ "خدا" اسان جي ثقافت جي تاريخ کي شڪل ڏئي آهي. اسان کي فيصلو ڪرڻو آهي ته آيا لفظ "خدا" کي موجوده زماني ۾ اسان جي لاءِ ڪا معنيٰ آهي.

باب پهريون

پهريان پهريان (شروع شروع ۾.....)

شروع شروع ۾ انسان ذات هڪڙو خدا تخليق ڪيو جيڪو سڀني شين جو پهريون ڪارڻ (علتِ اول) ۽ زمين و آسمان جو بادشاهه هيو. ان جي تصويري خاڪن ذريعي پوڄا ڪونه ٿيندي هئي. ان جو ڪوبه پوڄا گهر (مندري يا گرجا) ۾ ڪونه هيو. نه وري پروت يا پادري ان جي پوڄا لاءِ مقرر ٿيل هيا. اهو هڪڙي اڻپوري انساني عقيدتمندي لاءِ گهڻو اوڀرو هيو. آهستي آهستي اهو پنهنجن مڃيندڙن جي ذهنن ۾ ان گهر ٿي ويو. اهو ايترو ته ڏورانهن ٿي ويو هيو جو انهن فيصلو ڪيو ته انهن کي هاڻي ان جي وڌيڪ ضرورت ڪونهي. آخرڪار چيو وڃي ٿو ته اهو اڻلڳ ٿي ويو.

بهر حال، اهو هڪڙو نظريو آهي، جنهن کي هڪڙي پادري ("فادر" Father) ولهيوم شمرٽ (Wilhelm Schmidt) پنهنجي ڪتاب "خدا جي تصور جي اصليت" ("دي اوريجن آف دي آئڊيا آف گاڊ") ۾ پيش ڪيو آهي، جيڪو پهريون ڀيرو 1912ع ۾ ڇپيو هيو. شمرٽ راءِ ظاهر ڪئي ته مردن ۽ عورتن طرفان گهڻن بتن جي پوڄا ڪرڻ کان اڳ اڪيلي خدا جي مڃتا موجود هئي. اصل ۾ انهن فقط هڪڙي بالا و برتر هستي کي تسليم ڪيو هيو جنهن دنيا کي پيدا ڪيو هيو ۽ پري کان انساني معاملن جو انتظام هلائي رهيو هيو. اهڙي عظيم خدا ۾ ايمان (جيئن ته ان کي آسمانن سان نسبت ڏني ويندي آهي انهيءَ ڪري ڪڏهن ڪڏهن آسماني خدا به سڏيو ويندو هيو) اڃا تائين ڪيترن ئي آفريڪي مقامي قبيلن ۾ مذهبي زندگيءَ جو هڪڙو طور طريقو آهي. اهي عبادت ۾ خدا ڏانهن متوجه ٿيندا آهن، يقين ڪندا آهن ته اهو انهن کي جاچي رهيو آهي ۽ گناهه ڪرڻ تي انهن کي سزا ڏيندو. تاهم اهو انهن جي روزمره واري حياتي جي ڪرتن ۾، غير حاضر آهي؛ ان جي عبادت جو ڪو خاص طريقو ڪونهي ۽ ڪڏهن به ان جو بت ڪونه گهڙيو ويندو آهي. قبائلي ماڻهو چوندا آهن ته اهو ناقابلِ اظهار آهي ۽ ان کي انسانن جي دنيا ذريعي آلودو نٿو ڪري سگهجي. ڪجهه ماڻهو چوندا آهن ته اهو پري هليو ويو آهي. ماهر انسانيات ("اينٿرو پالاجسٽ") انهي راءِ جا آهن ته اهو خدا ايترو ڏورانهن ۽ پهچ کان ٻاهر ٿي ويو آهي جو اثر ۾ ان کي نٿي وڃي ۽ وڌيڪ پهچ جوڳن معبودن ۾ تبديل ڪيو ويو آهي. شمرٽ جو نظريو پڻ ايس قديم زماني ۾ پهچي ٿو. يعني جڏهن خدا اعليٰ کي مشرڪن (پاڳان) جي وڌيڪ چڪ ڪندڙ معبودن ۾ تبديل ڪيو ويو هيو. تنهن ڪري شروع شروع ۾ هڪڙو خدا هيو، جيڪڏهن اهو ائين آهي ته

پوءِ وحدانيت ورو عقيدو اوائلي تصورن مان هڪڙو آهي جيڪو زندگيءَ جي المي ۽ ابهام کي ظاهر ڪرڻ لاءِ انسانن ترتيب ڏنو هيو. اهو ڪجهه ڏکيائين جي به نشاندهي ڪري ٿو ته اهڙي بالاتر هستي کي منهن ڏيڻو پوندو هيو.

ان کي ڪنهن به طريقي سان ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونهي. مذهب جي اصليت بابت گهڻائي نظريا پيش ٿيندا رهيا آهن. تاهم ايئن لڳي ٿو ته معبودن کي ٺاهڻ اهڙي ڳالهه آهي جيڪا انسان سدائين ڪندا رهيا آهن. جڏهن هڪ مذهبي خيال انهن لاءِ ڪارگر نٿو رهي ته سولائي سان ان کي بدلائي ٿا ڇڏين. آسماني خدا وانگر اهي تصور به وڏي جوشيلي مظاهري کان سواءِ خاموشيءَ سان گم ٿي ويا. اسان جي پنهنجي زماني ۾ ڪيترا ماڻهو چوندا هوندا ته يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن طرفان پوڄيو ويندڙ خدا ايترو ڏورانهون نٿي ويو آهي جيترو آسماني خدا ٿي ويو هيو. دراصل ڪجهه ماڻهن ته دعويٰ ڪئي آهي ته اهو عدم موجود ٿي ويو آهي. يقيني طور خاص ڪري مغربي يورپ ۾ ايئن ٿو لڳي ته ماڻهن جي وڌندڙ ڳالهائي جي زندگين مان اهو گم ٿي ويو آهي. اهي پنهنجي شعور ۾ هڪڙي ”خدا نموني جي شي“ جو ذڪر ڪن ٿا، جتي اهو موجود هوندو آهي، ڇو ته توڙي جو اهو ڪيترن پهلوئن کان غير متعلق لڳندو هجي ان اسان جي تاريخ ۾ هڪڙو اثرائتو ڪردار ادا ڪيو آهي. ۽ هر زماني جي عظيم انساني تصورن مان هڪ رهيو آهي. اهو سمجهڻ لاءِ ته اسان ڇا وڃائي رهيا آهيون، معنيٰ ته جيڪڏهن اهو واقعي گم ٿي رهيو آهي، ته اسان کي اهو ڏسڻو پوندو ته ماڻهو ڇا ڪري رهيا آهن جڏهن اهي انهي خدا جي عبادت شروع ڪندا آهن، اهو ذهن ۾ رکڻ هوندو آهي ۽ ان جو تصور ڪيئن ڪبو آهي. ايئن ڪرڻ لاءِ اسان کي مشرق وسطي جي قديم دنيا ۾ جهاتي پائڻي پوندي جتي اٽڪل 14000 سال اڳ اسان جو خدا، آهستي آهستي قبولجڻ لڳو هيو.

اڄ مذهب جو غير ضروري لڳي رهيو آهي، ان جو هڪڙو سبب اهو آهي ته اسان مان ڪيترن کي اهو شعور ٿي ڪونهي ته ڪو اسان ڪنهن ان ڏنل طاقت جي گهيري ۾ آهيون. اسان جي سائنسي ثقافت اسان کي اهو ٿي سگهاري ته اسان پنهنجو ڌيان پنهنجي سامهون طبعي ۽ مادي دنيا تي رکون. دنيا کي ڏسڻ جي انهي طريقي وڌا نتيجا ڪڍيا آهن. بهرحال، ان جي ڪڍيل نتيجن مان هڪڙو اهو آهي ته اسان جيئن اڳ هيو هڪڙي ”روحاني“ يا ”مقدس“ طاقت جو خيال مرتب ڪيو آهي جيڪا هر مرحلي تي وڌيڪ روايتي معاشرن ۾ ماڻهن جي ڏنا ڳڻ تي چاڻيل رهي آهي. ۽ جيڪا ڪڏهن دنيا لاءِ اسان جي انساني تجربن جو هڪڙو لازمي جزو هئي. ڏکڻ سمنڊ جي ٻيٽن تي هندو ماڻهو ان پراسرار طاقت کي ”مانا“ سڏيندا آهن. ٻيا ان کي ڪنهن ”حاضرات“ يا ”روح“ طور محسوس ڪن ٿا، ڪڏهن ڪڏهن ان کي بجلي يا تابڪاري نموني جي شي وانگر هڪڙي غير شخصي طاقت محسوس ڪيو ويو آهي. اهو به مڃيو ويندو هيو ته اهو قبيلي جي سردار جي روپ، ٻوٽن، پهاڙن ۽ جانورن ۾ رهي ٿو. لاطيني ماڻهو آتما (”نمينا“ Numina) يعني روحن لاءِ مقدس وڻن جي جهڳٽن ۾ هجڻ واري سوچ جا هيا.

عرب سمجھندا هيا ته ڌرتيءَ جو مٿاڇرو جنن پوتن سان ڀريل آهي. فطري طور ماڻهن ان هستي سان لهه وچڙ ۾ اچڻ ۽ ان کي پاڻ لاءِ ڪارگر بڻائڻ گھريو، پر انهن رسمي طور ان کي مڃتا ڏيڻ به گھري ٿي. جڏهن انهن ان ڏنل طاقتن کي شخصي حيثيت ڏني ۽ هوا، سج، سمنڊ ۽ تارن سان انساني خاصيتون رکندڙ شريڪ ٺاهي معبود بڻايو ته ان وقت اهي ان ڏنل طاقت سان ۽ پنهنجي چوڌاري دنيا سان پنهنجي عقيدت جو خيال ظاهر ڪري رهيا هيا.

مذهب جو جرمن تاريخدان رڊولف اوٽو (Rudolf Otto) جنهن پنهنجو ”مقدس طاقت جو تصور“ (”دي آئيڊيا آف دي هول“) نالي اهم ڪتاب 1917ع ۾ ڇپرايو مڃيو ٿي ته ڪنهن ”آتما“ جو اهو تصور مذهب جو بنياد هيو. ان تصور دنيا جي اصليت کي نروار ڪرڻ يا انسان جي ڪرداري رويي لاءِ ڪنهن بنياد ڳولڻ جي ڪنهن خواهش جي اڳمٽي ٿي ڪئي. انسانن ديوتائي طاقت کي مختلف ڳالهين ۾ محسوس ٿي ڪيو. ڪڏهن ڪڏهن ان غير مذهب بدمستي وارو جوش ٿي اڀاريو. ڪڏهن ڪڏهن ڳوڙهي خاموشي؛ ڪڏهن ڪڏهن ماڻهن زندگيءَ جي هر رخ ۾ موروثي پراسرار طاقت جي موجودگي ۾ پڻ دهشت ۽ عاجزي محسوس ٿي ڪئي. ماڻهن جڏهن پنهنجون ڏند ڪٿائون گھڙڻ ۽ پنهنجن بتن جي پوڄا ڪرڻ شروع ڪئي ~ ان وقت انهن قدرتي وايومنڊل لاءِ صحيح معنيٰ ۾ تفصيل ڳولڻ جي جاکوڙ ڪونه ٿي ڪئي. علامتي آکاڻيون، غارن ۾ نقش چٽڻ ۽ اُڪر ڪرڻ صرف پنهنجي حيرت کي ڏٺو ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي، ۽ ان ڦهلجندڙ اسرار کي انهن جي پنهنجين زندگين سان ڳنڍڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. دراصل اڄوڪي زماني ۾ شاعر، فنڪار ۽ موسيقار اڪثر ڪري اهڙي ساڳي خواهش جا هرڪايل آهن. مثال طور پٿر واري دور ۾ جڏهن زراعت ترقي ڪري رهي هئي ته ان وقت ديوي ماتا (”مڌر گاڊيس“ Mother Goddess) واري عقيدتي انهي سوچ کي واضح ٿي ڪيو ته عورت جو ڳچڻ جيڪو انساني زندگيءَ جي ڪاڀا پلٽ هئي، اصل ۾ مقدس عمل هيو. هنرمند ڪاريگرن اهڙا مجسما ٺاهيا جنهن ۾ ان کي اڳهاڙو ڏيکاريو ويو يعني ڳپ واري عورت جيڪا آثار قديمه جي ماهرن سموري يورپ، مشرق وسطىٰ ۽ هندوستان مان ڳولي لڌي آهي. اها عظيم ماتا صدين تائين تصوراتي طور اهم رهي. پراڻي آسماني خدا وانگر اها ديوي بعد وارين ديوتن ۾ جذب ٿي وئي ۽ ان پراڻين ديوتن سان گڏ عبادت گاهن ۾ جاءِ والاري عام طور اها نهايت طاقتور ديوتائن مان هڪ هئي. بلڪه آسماني خدا کان به گهڻو طاقتور جيڪو مورڳو هڪڙي ڏندلايل تصوير ٿي ويو هيو. اها قديم سميريا (Sumeria) ۾ انا (Inana)، بابل ۾ اشطار (Ishtar)، ڪنعان ۾ عنث (Anat)، مصر ۾ آئي سس (Isis)، ۽ يونان ۾ ايلڙوڊائيٽ (Aphrodite) جي نالي سان سڏي ويندي هئي، ۽ يادگاري طور انهن سمورين تهذيبن ۾ ماڻهن جي روحاني زندگين ۾ ان جي ڪردار جي تشريح ڪرڻ لاءِ ساڳيون آکاڻيون گھڙيون ويون هيون. انهن ڏندڪٿائن کي لغوي تشريح ۾ وٺڻ جو ارادو ڪونه هو پر هڪڙي حقيقت کي بيان

ڪرڻ لاءِ اهي استعاراتي انداز واريون ڪوششون هيون. جيڪا ڪنهن ٻئي طريقي سان پڌري ڪرڻ ۾ گهڻي ڏکي ۽ منجهيل هئي. ديوتائن ۽ ديويون جي انهن ڊرامائي ۽ جذبا پياريندڙ آکاڻين ماڻهن جي مدد ڪئي ته اهي سگهارين ۾ اڻ ڏٺل طاقتن لاءِ جيڪي کين وڪوڙيون پيون هيون، پنهنجي تصور کي چٽو ڪن.

دراصل، ايئن ٿو لڳي ته قديم زماني ۾ ماڻهن مڃيو ٿي ته صرف انهي عبادتي زندگيءَ ۾ بهرو وٺڻ سان ئي اهي صحيح انسان ٿي سگهندا. دنياوي زندگي ظاهري طور موت ڪري ٽاڪئين ۽ بي پروسي هئي، پر جيڪڏهن مردن ۽ عورتن ديوتائن وارا عمل ڪري ڏيکاريا ته اهي ڪنهن حد تائين انهن جي وڌيڪ وڏي طاقت ۽ اثر جو مظاهرو ڪري سگهندا. تنهن ڪري اهو چيو ويو ته ديوتائن ئي انسانن جي رهنمائي ڪئي ته شهرن ۽ عبادتگاهن کي ڪيئن تعمير ڪجي، جيڪي اصل ۾ خدائي ولايت ۾ موجود انهن جي پنهنجن گهرن جو نقل هيا. ديوتائن جي مقدس دنيا، جيئن ڏند ڪٿا ۾ بيان ڪيل آهي، ڪا اهڙي صحيح آدرشي ڪونه هئي جنهن ڏانهن مرد ۽ عورتون هرڪجي وڃن، پر انساني وجود جو اصلي روپ هئي. اهو اصل نمونو يا بنيادي شڪل هئي جنهن مطابق اسان جي هتي دنياوي زندگي کي قالب ۾ آندو ويو هيو. ايئن ڌرتيءَ تي موجود هر شي لاءِ مڃيو ٿي ويو ته اها خدائي دنيا ۾ موجود ڪنهن شي جو فن پارو آهي، يعني اهڙو ادراڪ جنهن قديم زماني جي گهڻين ئي تهذيبن جي سماجي تنظيم رسم رواج ۽ ڏند ڪٿا کان آگاهه ڪيو ۽ اسان جي پنهنجي زماني جي وڌيڪ روايت پسند سماجي برادرين ۾ پنهنجو اثر جاري رکيون اچي. (۱) مثال طور قديم ايران ۾ عام رواجي دنيا ("گيتڪ" Getik) ۾ هر اڪيلي ماڻهوءَ يا مادي شي لاءِ اهو سمجهيو ويندو هيو ته مقدس حقيقت ("مينڪ" Menok) واري اصل دنيا ۾ ان جو پهروپ موجود آهي. هي هڪڙو اهڙو ذهني تناظر آهي جنهن کي جديد دنيا ۾ تسليم ڪرڻ اسان لاءِ ڏکيو آهي، ڇو ته اسان شخصي آزادي ۽ خودمختياري کي اهم ترين انساني اقدار سمجهون ٿا. تاهم انسان جيڪو سماجي جبلت ڏانهن لاڙو رکندڙ جنسي ميلاپ وارو حيوان آهي، پوءِ به هڪڙي عام تجربي جو اظهار ڪري ٿو: ڪنهن جذباتي ۽ شديد تمنا واري اڳواٽ محسوس ٿيندڙ گهڙيءَ کان پوءِ اسان محسوس ڪندا آهيون ته اسان ڪنهن عظيم شي کان محروم ٿي ويا آهيون، جيڪا اسان جي هٿ وس اچڻ کان بلڪل مشڪل آهي. خدا جو مثالي تصور اڃا تائين هڪڙو اهم مذهبي قياس آهي. يهودين طرفان چنچر تي موڪل ڪرڻ ۽ عيسائين طرفان آچر ڏينهن عبادت ڪرڻ يا سومر ۽ خميس ڏينهن ڪنهن جا پير ڌوڻ، اهڙا عمل جيڪي ظاهري طور بي معنيٰ لڳن ٿا، هاڻي مقدس ۽ با معنيٰ آهن ڇو ته ماڻهن جو ايمان آهي ته اهي ڪڏهن خدا پاڻ عملي طور سرانجام ڏنا هيا.

ميسوپوٽاما جي قديم دنيا کي به اهڙي ساڳي روحاني قوت ڪرداري خاصيتون ڏنيون هيون. دجله ۽ فرات واري وادي جنهن ۾ هاڻي عراق آهي، ان کي چار هزار سال قبل مسيح کان به اڳ جن ماڻهن اچي آباد ڪيو هيو انهن کي سُميرين جي نالي سان سڃاتو

وڃي ٿو جن مذهب دنيا جي پهرين عظيم ثقافتن مان هڪڙي ثقافت قائم ڪئي هئي. انهن سميرين پنهنجن آر (UR)، اريخ (Erech) ۽ ڪش (Kish) نالي شهرن ۾ خط ميخي جي رسم الخط کي ايجاد ڪيو. وڏن منارن وارا عبادت گهر تعمير ڪيائون جن کي زگورت (Ziggurat) سڏيندا هيا. ۽ هڪڙي متاثر ڪندڙ شريعت، ادب ۽ ڏندڪٿائن جو رواج وڌائون. ان کان پوءِ جلد ئي سامي عڪادين ان علائقي تي چڙهائي ڪري قبضو ڪيو ۽ سميرين جي ثقافت ۽ ٻولي کي اپنايائون. ان کان پوءِ اٽڪل ٻه هزار سال قبل مسيح ۾ آمورين انهي سميري-عڪادي تهذيب کي فتح ڪيو هيو ۽ بابل کي پنهنجو تختگاه بڻايائون. آخرڪار اٽڪل پنج سو سال پوءِ اشور جي ويجهو آسارين اچي آباد ٿيا ۽ نيٺ اٺين صدي قبل مسيح دوران بابل کي به فتح ڪيائون. انهي بابلي روايت ڪنعان جي مذهب ۽ ڏندڪٿا تي به اثر ڪيو جيڪا ڌرتي قديم اسرائيلين جي ارض موعود تي هئي. قديم دنيا جي ٻين ماڻهن وانگر بابل وارا به پنهنجين ثقافتي ڪاميابين کي ديوتائن ڏانهن منسوب ڪندا هيا. جن پنهنجي زندگيءَ جي ڍنگ کي پنهنجن ڏندڪٿائي ابن ڏاڏن جي مثال تي قائم ڪيو هيو. تنهن ڪري بابل کي به آسماني دنيا جو عڪس سمجهيو ويو جنهن ۾ هر هڪ عبادت گهر هڪڙي فلڪياتي محلات جو ڏيک ڏيندو هيو. الوهي دنيا سان انهي تعلق جو جشن ملهايو ويندو هيو ۽ ان کي نئين سال جي عظيم جشن طور هر سال ملهائڻ لاءِ مستقل طور ڏڻ مقرر ڪيو ويو هيو جيڪو سترهين صدي قبل مسيح تائين زور شور سان جاري هيو. اهو ڏڻ نيسان (Nisan) يعني موجوده اپريل، مهيني ۾ بابل جي مقدس شهر ۾ ملهايو ويندو هيو. انهي جشن ۾ بادشاهه جي تاجپوشي ڪئي ويندي هئي ۽ ان جي حڪومت کي هڪڙي ٻئي سال لاءِ قائم ڪيو ويندو هو. تاهه اهو سياسي استحڪام فقط تڏهن جڏهن ڪري سگهندو هيو جيستائين اهو ديوتائن جي وڌيڪ اثرائتي ۽ راضي واري حڪومت ۾ شريڪ هوندو هيو. جن اصلي ماڻن منجهان ضابطو آندو هيو جڏهن انهن دنيا کي تخليق ڪيو هيو. جشن جا يارهن مقدس ڏينهن ايئن مذهبي رسمن کان عاري شموليت اختيار ڪندڙن کي ادا ٿيڻ جي مروجي طريقي واري عمل ذريعي ديوتائن جي مقدس ۽ ابدي دنيا منجهه روشناس ڪرائيندا هيا. پر اهي ۽ ختم ٿيندڙ سال کي پورو ڪرڻ لاءِ هڪڙي قرباني جي هڪڙي ڪي ڏبح ڪيو ويندو هيو. عوام هتان بادشاهه جي بي عزتي ۽ ان جي جاءِ تي فرضي بادشاهه جي تاجپوشي اصل شڪلين جي نقلي رسم هوندي هئي. تباهي وارين قوتن خلاف ديوتائن جي جدوجهد طور فرضي لڙائي جي رسم ادا ڪئي ويندي هئي.

انهن علامتي ڪاررواين کي هڪڙو مقدس مذهبي رسم وارو قدر حاصل ٿيل هيو. اهي رسمون بابل جي ماڻهن کي انهي قابل بڻائينديون هيون ته اهي مقدس طاقت يا "مانا" ۾ پاڻ کي پاڪ ڪرڻ لاءِ غسل ڏين جنهن تي انهن جي پنهنجي عظيم تهذيب جو دارو مدار هيو. ثقافت کي هڪڙي نازڪ شي سمجهيو ويندو هيو جيڪا ڪنهن به وقت بي ترتيب ۽ انتشار جي قوتن جو شڪار ٿي سگهي ٿي. جشن جي چوٿين ڏينهن

شام جو پروت ۽ ڌرمي گيت ڳائيندڙ عبادتگاهه ۾ اندر گڏ ٿي اينوما ايلش پڙهندا هيا. جيڪو هڪڙو رزميه گيت هيو جنهن ۾ ديوتائن جي گڙڙن مٿان سوڀ بيان ٿيل هئي. ڪهاڻي ڪا ڌرتي مٿان حياتيءَ جي طبعي حقيقتن جي اصل وارتا ڪونه هئي پر هڪڙي عظيم اسرار ڏانهن اشارو ڪرڻ ۽ ان جي مقدس طاقت تان پردو ڪڍڻ جي هڪڙي ڄاڻي وائي علامتي ڪوشش هئي. تخليق کي لفظن ۾ بيان ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو ڇو ته انهن تصور ۾ نه اچڻ وارن موقعن تي ڪوبه ماڻهو موجود ڪونه هيو: انهن کي بيان ڪرڻ لاءِ ڏندڪٿا ۽ علامت ٿي فقط مناسب طريقا هيا. اينوما ايلش تي ٿورو غور ڪرڻ سان اسان کي انهي روحانيت جو ادراڪ ٿئي ٿو جنهن صديون پوءِ اسان جي پنهنجي خالق خدا لاءِ سوچ پيدا ڪئي. توڙي جو تخليق جي باري ۾ بائيبل ۽ قرآن شريف ۾ آيل بيان ڪافي مختلف آهن. اهي عجيب ڏندڪٿائون ڪڏهن به مڪمل طور گم ڪونه ٿي ويون پر گهڻي زماني تائين وحداني محاورن جي لبادي ۾ خدا جي تاريخ ۾ وري وري داخل ٿينديون رهيون آهن.

ڪهاڻي جي شروعات خود ديوتائن جي تخليق سان ٿئي ٿي. اهڙو نظريو جيڪو جيئن اسان کي خبر پوندي يهودي ۽ اسلامي تصوف ۾ نهايت اهم هوندو. اينوما ايلش ۾ ٻڌايل آهي ته شروع شروع ۾ ديوتا جوڙي جوڙي جي شڪل ۾ بي ڊولي بيڪار پاڻياٺ منجهان نروار ٿيا. اهڙو مادو جيڪو خود الوهي هيو. بابلي ڏند ڪٿا موجب، جيئن پوءِ بائيبل ۾ آيو عدم مان وجود ۾ اچڻ وارو تصور موجود ڪونه هيو. اهڙو خيال جيڪو قديم دنيا لاءِ اوڀرو هيو. ديوتائن يا انسانن جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ اهو مقدس ڪچو سيدو ازل کان موجود هيو. جڏهن بابل وارن انهي ابتدائي الوهي مادي جو تصور ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته انهن سوچيو ته اهو يقيني طور ميسوپوٽاما جي ڏهڻ واري غير آباد زمين جهڙو ٿي ساڳيو هوندو جتي ٻوڏن مسلسل انسانن جي ڪچن گهرن کي لوڙهي وڃڻ لاءِ خطرو بڻيل هونديون هيون. اينوما ايلش ۾ تخليقي مادو آتشي يا ٽهڪندڙ مادو ڪونهي. پر هڪڙي بي ترتيب پاڻياٺ، جتي ڪنهن به شي جي حد، وصف يا سڃاڻپ جي کوٽ آهي:

”جڏهن وٽندڙ ۽ اٿوٽندڙ گڏ ڳوهيا ويا هيا، ڪوبه ڍانڀو ڪونه ٺاهيو
 ويو هيو ڪڪن پٺن به پاڻي کي لڙاڻو ڪونه ڪيو هيو. ديوتا بي نام بي
 وصف ۽ بي مستقبل هيا.“ (2)

پوءِ ابتدائي بيڪار مادي مان ٿي ديوتا نروار ٿيا: افسو (Apsu) (دريائن جي مٺي پاڻي طور سڃاڻپ ڏنل)، ان جي زال تيامت (Tiamat) (ڪارو سمنڊ) ۽ مومو (Mummu) (بي ترتيب جي گڏ). تاهه اهي ديوتا، جيئن چئجي، هڪڙا شروعاتي اڌني نمونو هيا جن کي سڌارڻ جي ضرورت هئي. ”افسو“ ۽ ”تيامت“ نالن جو ”اونڊاهي“، ”عدم“ يا ”اٿاهه خليج“ طور ترجمو ڪري سگهجي ٿو. انهن اصلي بي شڪلي حالت جي بي شڪل جمود جي خاصيت ٿي رکي ۽ اڃا تائين انهن جي واضح سڃاڻپ قائم ڪونه ٿي هئي.

تنهن ڪري ظهور (صدور) طور ڄاتل هڪڙي عملي مرحلي ۾ انهن منجهان، ٻين ديوتائن جو هڪڙو سلسلو پيدا ٿي ويو جيڪي اسان جي پنهنجي خدا جي تاريخ ۾ گهڻو اهم ٿيڻا هيا. نوان ديوتا نروار ٿيا، هڪڙي منجهان ٻيو جوڙن جي صورت ۾ جيئن ئي الوهي عمل جاري رهيو ته انهن مان هر هڪ اڳئين کان وڌيڪ واضح سڃاڻپ حاصل ڪري ورتي هئي. پهريان ”لحمو“ (Lahmu) ۽ ”لحمر“ (Lahimn) آيا، انهن جي نالن جو مطلب آهي ”لٽ“ يعني پاڻي ۽ مٽي اڃا تائين گڏ مليل آهن. ان کان پوءِ ”انشر“ (Ansher) ۽ ”ڪشر“ (Kishar) آيا جن کي بالترتيب آسمان ۽ سمنڊ جي افقي ليڪن جي سڃاڻپ مليل هئي. پوءِ ”انو“ (Anu) يعني آسمان ۽ ”ايا“ (Ea) يعني ڌرتي آيا ۽ لڳو ته عملي مرحلي کي مڪمل ڪيائون. الوهي دنيا ۾ آسمان، نديون ۽ ڌرتي هيا، جيڪي هڪ ٻئي کان الڳ ۽ مختلف هيا، پر تخليق پس شروع مس ٿي هئي: ٻي ترتيب ۾ انتشار جون قوتون ڏکي ۽ مسلسل جدوجهد جي ذريعي ئي قابو ۾ اچي ٿي سگهيون. نوجوان، سگههرا ديوتا پنهنجي والدين خلاف اٿي پيا پر توڙي جو ”ايا“ (Ea) ”اپسو“ ۽ ”مومو“ تي غلبو حاصل ڪري ورتو هيو پر اها ”تيامت“ خلاف ڪوبه ڪارگر حل ڪونه ڪري سگهي، جنهن پنهنجي پاران وڙهڻ لاءِ حادثاتي خباثتن جي سمورن بڪيڙن کي پيدا ڪيو هيو. اتفاق سان ”ايا“ (Ea) کي پنهنجو هڪڙو پٽ هيو: ”مردوڪ“ (Murdruk) يعني سورج ديوتا، جيڪو الوهي نسل جو نهايت ڪامل ترين نمونو هيو. ديوتائن جي اعليٰ گڏجاڻي ۾ مردوڪ انهي شرط تي تيامت خلاف وڙهڻ جو واعدو ڪيو ته ان کي حاڪم مقرر ڪيو ويندو. تڏهن اهو هڪڙي ڊگهي خطرناڪ لڙائي کان پوءِ ۽ وڏي ڏکيائي سان تيامت کي شڪست ڏئي قتل ڪري سگهيو. انهي ڏندڪٿا ۾ تخليقي صلاحيت هڪڙي جدوجهد آهي، جيڪا نرالين زبردست قوتن خلاف وڏي جاکوڙ سان حاصل ڪئي وڃي ٿي.

آخرڪار مردوڪ تيامت جي وڏي مڙهه مٿان بيٺو ۽ نئين دنيا تخليق ڪرڻ جو فيصلو ڪيائين: مردوڪ ان جي بدن کي آسمان جي ڇت ۽ انسانن جي دنيا ٺاهڻ لاءِ چيري به اڌ ڪيو. ان کان پوءِ ان قانون ايجاد ڪيا جيڪي هر شي کي ان جي مقرر جاءِ تي رکن. نظام کي ضرور ڪامياب ٿيڻ گهرجي. اڃا سوڀ مڪمل ڪونه ٿي هئي. هر سال خصوصي اجتماعي عبادت جي ذريعي ان کي وري قائم ڪرڻو هيو. انهيءَ ڪري ديوتائن بابل ۾ گڏجاڻي ڪئي جيڪو نئين ڌرتيءَ جو مرڪز هيو ۽ اتي هڪڙي عبادتگاهه تعمير ڪيائون جنهن ۾ مذهبي رسمون ادا ڪري سگهجن. نتيجو مردوڪ جي اعزاز ۾ عظيم زگورت ۾ نڪتو. يعني ”زميني عبادتگاهه، لامحدود بهشت جي نشاني.“ جڏهن ان جي تعمير مڪمل ٿي ته مردوڪ ممبر تي چڙهي ويٺو ۽ ديوتائن زور سان پڪاريو: ”هي بابل آهي. ديوتا جو پيارو شهر، تنهنجو محبوب گهر!“ پوءِ انهن اجتماعي طور عبادت ڪئي ”جنهن مان ڪائنات پنهنجي جوڙجڪ حاصل ٿي ڪري لڪل دنيا سنئين سڌي ٺهيل آهي ۽ ديوتائن جون ڪائنات ۾ جايون مقرر ٿيل آهن.“ (3)

هر ماڻهوءَ کي انهن قانونن ۽ مذهبي رسمن جي پابندي ڪرڻي آهي. ديوتائن کي پڻ انهي

جي بجا آوري ڪرڻ لازمي آهي ته جيئن مخلوق جي جياپي کي يقيني بڻائي سگهجي. اها ڏندڪٿا تهذيب جي گجهي معنيٰ کي ظاهر ڪري ٿي، جيئن بابل وارن ان کي ڏٺو ٿي. انهن کي چڱيءَ طرح خبر هئي ته زگوزت کي انهن جي ابن ڏاڏن ٿي تعمير ڪيو هيو پر اينوما ايلش جي ڪهاڻي انهن جي يقين کي پختو ڪري رکيو ته انهن جي تخليقي مهر فقط تڏهن جتاءُ ڪري سگهندي جڏهن اها الوهي طاقت سان گڏجي ڪم ڪري نئين سال جي جشن تي جيڪا اجتماعي عبادت جي رسم ملهائيندا هيا اها انسانن جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ ايجاد ڪئي وئي هئي. اها شين جي اصل فطرت مطابق لکيل هئي ۽ ديوتائن کي پڻ ان جي تعظيم ڪرڻي هئي. اها ڏندڪٿا انهن جي ان يقين جو به اظهار ڪندي هئي ته بابل هڪڙي مقدس جاءِ آهي، دنيا جو مرڪز ۽ ديوتائن جو ماڳ. اهو اهڙو گمان هيو جيڪو قديم زماني جي گهڻو ڪري مڙني مذهبي طريقن ۾ تمام اهم هيو. مقدس شهر جو تصور جتي مردن ۽ عورتن محسوس ڪيو ٿي ته اهي هڪڙي مقدس قوت سان ويجهي لاڳاپي ۾ آهن، جيڪو سموري وجود ۽ تاثير جو ذريعو آهي، اهو اسان جي پنهنجي خدا جي ٽنهي وحداني مذهبن ۾ نهايت اهم آهي.

آخرڪار گهڻو ڪري پس انديشي طور مردوڪ انسانذات جي تخليق ڪئي. ان ”ڪنگو“ کي به جهلي قابو ڪيو (يعني تيامت جو مورڪ مڙس جنهن کي ان افسو جي شڪست کان پوءِ تخليق ڪيو هيو)، ان کي ڪُنائين ۽ الوهي رت ۽ مٽيءَ کي ملائي پهريون انسان (آدم) ٺاهيائين. ديوتا تعجب ۽ واکاڻ ڪرڻ واري انداز ۾ ڏسندا رهيا. بهرحال، انهي ڏندڪٿائي بيان ۾ انسان ذات جي اصليت جي باري ۾ ڪجهه مزاح شامل آهي، جيڪا ڪنهن به نموني ۾ تخليق جي انتها ڪونهي پر ديوتائن منجهان هڪڙي نهايت احمق ۽ نڪمي طرفان ٻڌايل آهي. پر ڪهاڻي هڪڙو پير اهم نقطو ظاهر ڪري ٿي. پهريون انسان هڪڙي ديوتا جي مواد مان ٺاهيو ويو هيو جنهن کي محدود نموني ۾ الوهي خاصيت حاصل ٿيل هئي. ديوتائن ۽ انسانن جي وچ ۾ ڪابه وڏي ڪونه هئي. فطري دنيا ۾ مرد، عورتون ۽ خود ديوتا، سڀ هڪجهڙي فطرت رکندا هيا جيڪا کين ساڳي الوهي مادي مان حاصل ٿيل هئي. مظاهر پرستي وارو رجحان عام هيو. ديوتائن کي انساني لڏي کان الڳ ٿلڳ وجودن جي دائري ۾ ڳڻايو ويو. الوهيت بيادي طور انسانيت کان مختلف ڪونه هئي، تنهن ڪري ديوتائن جي خصوصي الهام يا مٿان کان الوهي شريعت جو ڌرتي تي نازل ٿيڻ جي ضرورت ڪونه هئي. ديوتائن ۽ انسانن کي ساڳي صورتحال کي منهن ڏيڻو هوندو هيو صرف ايترو فرق هيو ته ديوتا وڌيڪ طاقتور هيا ۽ لافاني هيا.

اهو اجتماعي تصور مشرق وسطي تائين محدود ڪونه هيو پر قديم دنيا ۾ عام هيو. ڇهين صدي قبل مسيح ۾ اولمپڪ راندين جي موقعي تي پنڊر (Pinder) پنهنجي هڪڙي نظر ۾ انهي عقيدتي جويوناني نقطه نظر بيان ڪيو:

”نسل هڪڙو آهي، انسانن ۽ ديوتائن جو هڪڙو ئي. هڪڙي ئي ماءُ منجهان اسان ٻئي زندگي ماڻيون ٿا. پر هر هڪ شي ۾ طاقت جو فرق

اسان کي الڳ رکي ٿو. ڪنهن هڪڙي لاءِ ڄڻ ڪجهه ڪونهي پر کليل آسمان سدائين لاءِ هڪڙي مقرر ٿيل عادت موجب پيئل آهي. تاهه اسان به ذهني يا جسماني عظمت ۾ لافانين جهڙا ٿي سگهنداسين.“ (4)

پنهجن رانديگرن کي اهو گڏيل راند ڪرڻ جي بجاءِ ڏسي ٿو ته هرڪو پنهنجو ذاتي ڪارنامو انجام ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي. پنڊر انهن کي ديوتائن جي مهربانين خلاف ٿو ڄاڻائي، جيڪي انسان جي مڙني ڪاميابين لاءِ سهارو هيا. انسان ديوتائن کي نامڪمل ڏورانهون وجود سمجهي غلامن وانگر پيروي ڪونه ڪندا هيا پر انهن کي انهن جي پنهنجي لازمي الوهي صورت جي صلاحيت سان زندگي گذاريندڙ سمجهندا هيا.

مردوڪ ۽ تيامت جي ڏندڪٿا لڳي ٿو ته ڪنعان (جديد اسرائيل) جي ماڻهن کي گهڻو متاثر ڪيو. جن طوفان ۽ زرخيزي جي ديوتا بلع هب (Baal-Habrad) جي باري ۾ بلڪل ساڳي ڪهاڻي بيان ڪئي، بائيبل ۾ جنهن جو ذڪر اڪثر ڪري چڱي انداز ۾ ڪونه ٿو اچي. سمنڊن ۽ دريائن جي ديوتا ڀر نهر (Yam Nahar) سان بلع جي لڙائي جي ڪهاڻي تختين تي لکيل آهي جيڪي چوڏهين صدي قبل مسيح جون پراڻيون آهن. بلع ۽ ڀر ٻئي ”ايل“ (El) سان گڏ رهندا هيا، جيڪو ڪنعان وارن جو خدائ اعليٰ هيو. ”ايل“ جي مجلس ۾ ڀر مطالبو ڪري ٿو ته بلع ان جي حوالي ڪيو وڃي. بلع ٻن جادوئي هٿيارن سان ڀر کي شڪست ڏئي ٿو ۽ ان کي قتل ڪرڻ تي هيو ته عشيره (Asherah)، جيڪا ايل جي زال ۽ ديوتائن جي ماءُ آهي، منٿ ٿي ڪري ته هڪڙي قيدي کي قتل ڪرڻ عزت وارو ڪم ڪونهي. بلع شرمسار ٿو ٿئي ۽ ڀر کي ڇڏي ڏئي ٿو جيڪو سمنڊن ۽ دريائن جي ڪاوڙيلي رخ جي نمائندگي ڪري ٿو جيڪي مسلسل ڌرتي تي ٻوڏ جو خطرو هوندا آهن. جڏهن ته بلع، طوفان جو ديوتا، زمين کي زرخيز ڪندو آهي. ڏندڪٿا جي هڪڙي ٻئي مسودي ۾ ڄاڻايل آهي ته بلع ستن منڊين واري اجگر بلا لوتن (Lotan) کي ماري ٿو جنهن کي عبراني ٻوليءَ ۾ سامونڊي بلا ليويٿان (Leviathan) سڏيو ويندو آهي. گهڻو ڪري سڀني تهذيبن ۾ اجگر بلا (”ڊرئگن“ Dragan) گجهي طاقت جي نشاني رهي آهي. ٻي شڪل ۽ ٻي هيئت. ايئن بلع حقيقي تخليقي عمل ۾ اصلي ٻي شڪلي حالت کي ٿورو پوئتي ڌڪي بيهاريو آهي ۽ ديوتائن طرفان ان جي اعزاز ۾ ٺاهيل هڪڙو خوبصورت محل انعام ڏنو ويو آهي. تنهن ڪري تمام گهڻي اوائلي مذهب ۾ تخليق کي الوهي صفت خيال ڪيو ويو: اسان اڃا تائين تخليقي ”ڌات“ جي باري ۾ ڳالهائڻ وقت مذهبي ٻولي ۾ الهامي يا معجزاتي جهڙا لفظ استعمال ڪندا آهيون، جيڪي حقيقت کي نئين سر روپ ڏيندا آهن ۽ دنيا آڏو تازي معنيٰ پيش ڪندا آهن.

ليڪن بلع جو انجام ان جي ابتڙ ٿيندو آهي. اهو مري وڃي ٿو ۽ موت ۽ سنڀلڻ جي ديوتا موت (Mot) جي دنيا ۾ هليو ويندو آهي. جڏهن خدائ اعليٰ ”ايل“ پنهنجي پٽ جي انجام جو ٻڌي ٿو ته پنهنجي تخت تان هيٺ لهي اچي ٿو. ماتي لباس پائي ٿو ۽ پنهنجن

ڳلن تي ڌڪ هڻي ٿو پر پنهنجو پٽ واپس آڻي نٿو سگهي. بلڪل ڪي پيار ڪرڻ واري پيڻ عنت الوهي دنيا کي ڇڏي پنهنجي جاڙي روح جي ڳولا ۾ نڪري ٿي. ”ان لاءِ هڪڙي ڳئون، پنهنجو گابو يا هڪڙي رڍ يا پنهنجو گهيٽو هجڻ جي خواهش ڪندي“ (s) جڏهن ان جو لاش ڳولي ٿي ته ان جي اعزاز ۾ هڪڙي تعزيتي تقريب منعقد ڪري ٿي. موت جي ديوتا موت (Mot) کي جهلي قابو ڪري ٿي ۽ ان کي پنهنجي تلوار سان چيري به اڌ ڪري ٿي. ان کي زمين ۾ پورڻ کان اڳ ڪڪ کانن وانگر ان کي سڻي ڪٽي ٿي. ساڙي ٿي ۽ لتاڙي ٿي. ٻين وڏين ديوين جي باري ۾ به اهڙيون ساڳيون ڪهاڻيون بيان ڪيل آهن، جيڪي مثل ديوتا جي ڳولا ڪن ٿيون ۽ مٽي کي نئين زندگي ڏين ٿيون. مثال طور انا (Inana)، اشطار (Ishtar) ۽ آئي سس (Isis). بهرحال، عنت جي ڪاميابي کي هر سال رسم طور ملهائڻ ۾ يادگار بڻايو ويو. پر جيئن ته اسان جا ذريعا اڻپورا آهن تنهن ڪري خبر نٿي پوي ته بعد ۾ بلڪل ڪي وري جيئن ڪري عنت جي حوالي ڪيئن ڪيو ويو انهي جامعيت ۽ ترتيب جي الوهيت کي، جيڪا جنسن جي ميلاپ ذريعي علامتي بڻيل آهي، قديم ڪنعان ۾ جنسي رسم جي طريقي سان ملهائڻ ويندو هيو. ديوتائن جي اهڙي طريقي سان پيروي ڪندي مرد ۽ عورتون غير آبادي جي خلاف پنهنجي جدوجهد سان حصو وٺندا هيا ۽ دنيا جي تخليق ۽ آبادي کي يقيني بڻائيندا هيا. ديوتا جو موت، ديوي طرفان ڳولا ۽ الوهي دنيا ۾ ڪامياب واپسي ڪيترين ئي توڙي ٻين ۾ مستقل مذهبي مناجاتون هيون ۽ انهن جو اڪيلي خدا، جنهن جي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان پوڄا ڪن ٿا، واري بلڪل مختلف مذهب ۾ بار بار ورجاءُ ٿيندو رهندو.

بائبل ۾ انهي مذهب کي حضرت ابراهيم عليه السلام ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي، جنهن اندازن ويهين ۽ اوڻويهين صدي قبل مسيح جي وچ ۾ ڪنهن وقت اُور (Ur) کان لڏو ڪٿي آخرڪار ڪنعان ۾ اچي رهائش اختيار ڪئي هئي. اسان وٽ حضرت ابراهيم عليه السلام جي زماني جو رڪارڊ موجود ڪونهي پر محققن جو خيال آهي ته اهو انهن سيلاني سردارن مان هڪڙو هوندو جيڪي ٽي هزار سال قبل مسيح ۾ پنهنجن ماڻهن کي ميسوپوٽاما مان لڏائي پونوچ سمنڊ ڏانهن وٺي ويا هئا. اهي سيلاني، جن مان ڪن کي مصري يا ميسوپوٽاما جي تاريخي ماخذن ۾ عبير (Abiru)، اپيرو (Apiru) يا هببرو (Habiru) سڏيو ويو آهي، مغربي سامي ٻوليون ڳالهائيندا هيا، جن مان هڪ ٻولي عبراني به آهي. اهي بدوين وانگر مستقل ريگستاني خانہ بدوش ڪونه هيا، جيڪي موسم جي حالتن پٽاندڙ پنهنجي مال متاع سان گڏ لڏپلاڻ ڪندا هيا، پر انهن جي درجي بندي ڪرڻ وڌيڪ ڏکي آهي، البت جيئن جاثيل آهي، اهي پراڻا پسند اختيارين جي مسلسل مخالفت ۾ هوندا هيا. انهن جي ثقافتي حيثيت عام طور تي ريگستاني ماڻهن کان برتر هئي، ڪجهه خانگي چوڪيدار واري ملازمت ڪندا هيا، ٻيا سرڪاري ملازمت ۾ اچي ويا، ٻيا وري واپاري نوڪر ٿيا ۽ ڪجهه تانن ٺاهڻ جي ڌنڌي سان لڳي ويا. انهن مان ڪي شاهوڪار ٿي ويا هوندا ۽ پوءِ زمين حاصل ڪري مستقل طور ڪٿي

آباد ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي هوندا آهن. ڪتاب پندائش ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جي باري ۾ بيان ڪيل ڪهاڻيون ظاهر ڪن ٿيون ته اهو سودم (Sodom) جي بادشاهه جو پگهاردار گماشتو هيو ۽ ڪنعان ۽ ان جي ڀرپاسي وارين برادرين سان ان جي مستقل لڙاين کي بيان ڪيو ويو آهي. آخرڪار جڏهن حضرت ابراهيم عليه السلام جي زال حضرت ساره رضي الله تعاليٰ عنها جي وفات ٿي ته ان هٿڙن (Habrón) ۾ زمين خريد ڪئي، جيڪو هاڻي فلسطين ۾ مغربي ڪناري تي واقع آهي.

حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ ان جي اولاد جي باري ۾ ڪتاب پيدائش ۾ ڄاڻايل ڳالهون ظاهر ڪن ٿيون ته ان زماني ۾ ڪنعان (جديد اسرائيل) ۾ ابتدائي عبراني جي ٽن مکيه شاخن (لهرن) جون آباديون هيون. هڪڙي شاخ جو تعلق حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ هٿڙن سان هيو جيڪا اٽڪل 1850 قبل مسيح ۾ آباد ٿي. سڄرت جي ٻي لهر جو تعلق حضرت ابراهيم عليه السلام جي پوٽي حضرت يعقوب عليه السلام سان هيو جنهن تي پوءِ اسرائيل نالو رکيو ويو. اهو شيخم (Shechem) ۾ آباد ٿيو جيڪو هاڻي مغربي ڪناري تي نابلس جو عرب شهر آهي. بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو ته حضرت يعقوب عليه السلام جا پٽ جيڪي اسرائيل جي ٻارهن قبيلن جا ابا ڏاڏا ٿيا، ڪنعان ۾ هڪڙي سخت ڏڪار جي دوران مصر ڏانهن هجرت ڪري ويا. عبراني آبادي جي ٽين لهر اٽڪل 1200 ق م ۾ ظاهر ٿي جڏهن اهي قبيلا جيڪي حضرت ابراهيم عليه السلام جا پوٽن هجن جي دعويٰ ڪري رهيا هيا، مصر مان لڏي اچي ڪنعان ۾ پهتا. انهن ٻڌايو ته انهن کي مصر وارن غلام بڻائي ڇڏيو هيو پر انهن کي يهواه (Yahweh) نالي معبود (خدا) آزادي ڏياري آهي، جيڪو انهن جي اڳواڻ موسيٰ (عليه السلام) جو خدا هيو. ڪنعان منجهه پنهنجو اجمو حاصل ڪرڻ کان پوءِ انهن پاڻ کي اتي موجود عبراني سان گڏائي ڇڏيو ۽ اسرائيل جي قوم طور سڃاڻپ ڪيا.

بائيبل انهي ڳالهه کي واضح ڪري ٿو ته اسان جن ماڻهن کي قديم اسرائيلي طور سڃاڻن ٿا اهي مختلف نسلي گروهن جو مجموعو هيا، جيڪي دراصل موسيٰ عليه السلام جي خدا يهواه سان پنهنجي وفاداري ڪري پاڻ ۾ گڏيل هيا. بهرحال، توڙي جو اهو يقيني طور تي اوائلي بياني طريقن تي لکيل آهي، بائيبل وارو بيان ڪيتريون صديون پوءِ اٽڪل اٺين صدي ق م ۾ لکيو ويو هيو. اوڻويهين صدي دوران بائيبل جي ڪجهه جرمن محققن هڪڙو تنقيدي طريقو ايجاد ڪيو جنهن موجب بائيبل جي پهرين پنجن ڪتابن (پندائش، خروج، احبار، ڳڻپ، استشنا) ۾ چئن مختلف ذريعن (ماخذن) جي پروڙ ڏني وئي. انهن کي پوءِ پنجين صدي قبل مسيح دوران چند چار ڪري آخري گڏيل مسودي جي شڪل ۾ ترتيب ڏني وئي هئي، جنهن کي اسان ”خمس موسيٰ“ (پينٽاتيوخ) Pentateuch) سڏيندا آهيون. اهو تنقيدي نمونو وڏي پيماني تي اڌنگي ورتاءُ جي ضد ۾ اچي ويو آهي، پر اڃا تائين ڪوبه ماڻهو ان کان وڌيڪ مطمئن ڪندڙ نظريو پيش ڪري نه سگهيو آهي. اهو ظاهر ڪري ٿو ته تخليق يا پوڏ جهڙن بائيبل جي اهم واقعن جي باري

پر به بلڪل مختلف بيان چو آهن، ۽ ڇو خود بائيبل پر به ڪٿي ڪٿي تضاد موجود آهي. بائيبل جا ٻه اوائلي ليکڪ، جن جي لکت ڪتاب پيدائش ۽ خروج تي ٻڌل آهي، گهڻو ڪري اٺين صدي دوران لکي رهيا هيا، ٿي سگهي ٿو ته ڪجهه انهن کان اڃا وڌيڪ اڳ واري تاريخ ڏين. هڪڙو ”ج“ طور سڃاتو وڃي ٿو ڇو ته اهو پنهنجي خدا کي يهواه سڏي ٿو، ٻيو ”ي“ ڇو ته اهو ”ايلوه ر“ (Elohim) جي وڌيڪ رسمي الوهي لقب کي استعمال ڪرڻ لاءِ ترجيح ڏئي ٿو. اٺين صدي تائين اسرائييلين ڪنعان کي ٻن الڳ الڳ بادشاهين پر ورهائي ڇڏيو هيو. ”ج“ يهودا (Judah) جي ڏاکڻي سلطنت ۾ لکي رهيو هيو جڏهن ته ”ي“ اسرائيل جي اترين بادشاهي منجهان هيو. اسان بني باب ۾ اسرائيل جي قديم تاريخ جي احوالن جي باري ۾ ”ڊ“ (ڊيوٽرونومسٽ، Deuteronomist) ۽ ”پ“ (پريسٿي، Priestly) تي بحث ڪنداسين جيڪي ”خمس موسيٰ“ جا ٻيا ٻه ذريعا آهن.

اسان ڏسنداسين ته ڪيترن معاملن ۾ ”ج“ ۽ ”ي“ ٻئي مشرق وسطىٰ ۾ پنهنجن پاڙيسرين جهڙوئي مذهبي تناظر رکندا هيا، پر انهن جا احوال اهو به ظاهر ڪندا ته اٺين صدي قبل مسيح تائين اسرائييلين پنهنجو هڪڙو مختلف نظريو قائم ڪرڻ شروع ڪيو هيو. مثال طور ”ج“ خدا بابت پنهنجي ڪهاڻي دنيا جي تخليق جي احوال سان شروع ڪري ٿو جيڪا ايتنوما ايلش جي پيٽ ۾ عجيب نموني ۾ سرسري آهي:

”جنهن وقت يهواه خدا زمين ۽ آسمان کي پيدا ڪيو. زمين تي ڪوبه ٻوٽو ڪونه هيو نه وري ڪو جهنگلي وڻ ڦٽو هيو ڇو ته خدا يهواه ڌرتي تي مينهن ڪونه وسايو هيو نه وري اتي ڪو ماڻهو هيو جيڪو زمين کي ڪيڙي بهرحال زمين جي اندران ٻوڏ ٺڪري ايندي هئي جيڪا ڌرتي جي سموري مٿاڇري کي پاڻي سان ڀري ڇڏيندي هئي. خدا يهواه زمين جي مٽي مان انسان (آدم) ٺاهيو. پوءِ ان آدم جي نڪ ۾ زندگي جو ساهه ڦوڪيو ۽ ايئن انسان (آدم) جيئرو ساهوارو ٿي پيو.“ (6)

اهو مڪمل طور تي هڪڙو نئون عمل هيو. دنيا جي تخليق ۽ ڪنعان ۽ ميوسپوٽاما ۾ پنهنجن لادين (پاڳان) همعصرن وانگر قبل از تاريخي دور تي توجهه ڏيڻ جي بجاءِ ”ج“ عام تاريخي دور ۾ وڌيڪ دلچسپي ڏيکاري ٿو. ڇهين صدي قبل مسيح تائين اسرائيل ۾ تخليق ۾ حقيقي دلچسپي پيدا ڪونه ٿي هوندي جڏهن ليکڪ، جنهن کي اسان ”پ“ سڏيون ٿا، پنهنجو عظيم الشان بيان لکيو جيڪو هٿي پيدائش جو پهريون باب آهي. ”ج“ مڪمل طور تي مطمئن ڪونهي ته ڪو يهواه زمين ۽ آسمان جو اڪيلو خالق آهي. بهرحال، انسان ۽ الوهي هستي جي وچ ۾ خاص فرق واري ”ج“ جي سوچ غور طلب آهي. پنهنجي ديوتا واري ساڳي الوهي مادي مان ٺهيل هجڻ جي بجاءِ انسان (آدم)، جيئن پنوڙو ظاهر ڪري ٿو مٽي (آدام) سان واسطو رکي ٿو.

پنهنجن پاڳان پاڙيسرين جي برخلاف ”ج“ ديوتائن جي مقدس ۽ ابتدائي زماني سان پيٽ ۾ دنيا جي تاريخ کي ملحدائي، اڻ چٽي ۽ غير حقيقي سمجهي رد نٿو ڪري اهو

جلدي جلدي ماقبل تاريخ جا واقعا بيان ڪندو ڏندڪٿائي دور جي پڄاڻي تائين اچي ٿو پهچي، جنهن ۾ بوڌ ۽ بابل جي ٿاور جهڙيون ڪهاڻيون شامل آهن ۽ اسرائيلي ماڻهن جي تاريخ جي شروع ۾ اچي پهچي ٿو. اها ڪهاڻي اوچتو ٻارهيڻ باب ۾ شروع ٿئي ٿي جڏهن ابرام نالي هڪڙي ماڻهوءَ کي، جنهن کي پوءِ ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) جو نالو ڏنو ويو يهوه هدايت ڪئي ته پنهنجي ڪٽنب کي هاران ۾ ڇڏي جنهن ۾ هاڻي اوڀرندو ترڪي آهي، پونوچ سمنڊ جي ڀرسان ڪنعان ڏانهن هجرت ڪري وڃي. اسان کي ٻڌايو ويو آهي ته ان جو پوي تاريخ (تيره Terah) پنهنجي ڪٽنب سان گڏ اڳ ۾ ئي اُ (Ur) کان اولهه طرف هجرت ڪري ويو هيو. هاڻي يهوه ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) کي ٻڌائي ٿو ته ان جو هڪڙو خاص ڀاڳ آهي: اهو هڪڙي طاقتور قوم جو ابو ٿيندو جيڪي هڪڙي ڏينهن آسمان جي ستارن کان به وڌيڪ تعداد ۾ ٿي ويندا ۽ هڪڙي ڏينهن ان جي اولاد وارا ڪنعان جي زمين جا خود مالڪ هوندا. حضرت ابراهيم عليه السلام کي مليل هدايت جي باري ۾ ”ج“ جو بيان هن خدا جي آئنده تاريخ جو هڪڙو رخ مقرر ڪري ٿو. قديم مشرق وسطيٰ ۾ الوهي ”مانا“ جو ڏندڪٿا ۽ رسمي ادائگي ۾ مشاهدو ڪيو ويندو هيو. مردوڪ، بعل ۽ عنت کان اها توقع ڪونه ڪئي ويندي هئي ته اهي پنهنجن پوڄارين جي عام رواجي ۽ بيگانين زندگين ۾ پاڻ کي ملوث ڪندا: انهن جا عمل مقدس وقت ۾ انجام ڏنل هيا. بهرحال، اسرائيل جي خدا پنهنجي طاقت، ڪهي حقيقي دنيا جي جاري واقعن ۾ اثرائتو بڻايو. ان جي لاءِ جتي ڪٿي موجود هجڻ وارو سمجهيو ويندو هيو. ان جو پهريون حڪم (وحي) هڪڙي هدايت تي مشتمل هيو: ابراهيم (عليه السلام) توکي پنهنجن ماڻهن کي ڇڏڻو آهي ۽ ڪنعان جي ڌرتي ڏانهن سفر ڪر.

پر يهوه ڪير آهي؟ ڇا حضرت ابراهيم عليه السلام ساڳي خدا جي پوڄا ڪندو هيو جنهن جي حضرت موسيٰ عليه السلام عبادت ڪندو هيو يا اهو ان کي ڪنهن ٻئي نالي سان سڃاڻندو هيو؟ اڄوڪي زماني ۾ اهو اسان جي لاءِ وڏي اهميت وارو مسئلو هوندو پر بائيبل انهي موضوع تي حيرت انگيز طور تي مبهم لڳي ٿو ۽ انهيءَ سوال جا متضاد جواب ڏئي ٿو. ”ج“ ٻڌائي ٿو ته انسان يهوه جي آدم عليه السلام جي پوٽي جي وقت کان عبادت ڪندا پئي آيا پر جڏهن ته ڇهين صدي ۾ ”پ“ اها راءِ ظاهر ڪري ٿو ته اسرائيلي ڪڏهن به يهوه جي باري ۾ ڪونه ٻڌو هيو تان ته اهو حضرت موسيٰ عليه السلام تي تجلي جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. ”پ“ يهوه کان اها وضاحت ڪندي ٻڌرائي ٿو ته اهو اصل ۾ ساڳو خدا آهي جيڪو ابراهيم (عليه السلام) جو خدا هيو جڻ اهو ڪو ايجان به متنازع معاملو هجي. اهو موسيٰ عليه السلام کي ٻڌائي ٿو ته ابراهيم (عليه السلام) ان کي ايل شدي (Shaddi El) سڏيندو هيو ۽ ان کي الوهي نالي يهوه جي ڄاڻ ڪونه هئي. (7) اهو تفاوت بائيبلن جي ليکڪن يا انهن جي سهيڙيندڙن (ايڊيٽرس) کي ڪو گهڻو پريشان ڪندڙ نٿو لڳي. ”ج“ مسلسل يهوه کي پنهنجو خدا سڏي ٿو، جنهن زماني

پر اهو لکي رهيو هيو يهواه اسرائيلن جو خدا هيو ۽ اهائي گهنڻي ڳالهه آهي. اسرائيلي مذهب عملي پهلوارو هيو ۽ خيالي ڳالهين جي قسم سان گهٽ واسطو رکندڙ هيو جو اسان کي پريشان ڪن. تاهم اسان کي اهو نه سمجهڻ گهرجي ته ابراهام (حضرت ابراهيم عليه السلام) يا حضرت موسيٰ عليه السلام پنهنجي خدا پر ايئن ايمان رکندا هيا جيئن اڄوڪي زماني ۾ اسان رکون ٿا. اسان بائيبل واري ڪهاڻي ۽ اسرائيل جي بعد واري تاريخ کان ايترو واقف آهيون جو اسان پڄاڻي تي پهتل يهودي مذهب جي معلومات کي انهن ابتدائي شخصيتن تي لاڳو ڪرڻ لاءِ مائل ٿي وڃون ٿا. انهيءَ مطابق اسان فرض ڪري وٺون ٿا ته اسرائيل جا ٽئي ابا ڏاڏا، حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام وحدت پرست هيا ۽ جيڪي فقط هڪڙي خدا ۾ ايمان رکندا هيا. لڳي ٿو ته معاملو ايئن ڪونهي. دراصل انهن کي ابتدائي عبراني پاڳان چوڻ وڌيڪ مناسب ٿيندو جن ڪنعان ۾ پنهنجن پاڙيسرين جي ڪيترن ئي عقيدن ۾ حصو ٿي ورتو. اهو ممڪن آهي ته اهي اهڙين الوهي هستين ۾ يقين رکندا هجن، جيئن مردوڪ، بعل ۽ عنت. ٿي سگهي ٿو انهن سڀني هڪڙي ئي الوهي هستي جي پوڄا نه ڪئي هجي. (اهو به ممڪن آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا "خوف"، حضرت اسحاق عليه السلام جو خدا "رشتيدار" ۽ حضرت يعقوب عليه السلام جو خدا "قوت مطلق" الڳ الڳ ٿي معبود هجن.)⁽⁸⁾

اسان اڳتي وڌي سگهون ٿا. انهيءَ جو گهڻو امڪان آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا ڪنعان جو خدائ اعليٰ "ايل" (El) ٿي هجي. الوهي هستي خود حضرت ابراهيم عليه السلام سان پنهنجي سڃاڻپ "ايل شدي" (جبل جو ايل) جي حيثيت سان ڪرائي. جيڪو ايل جو روايتي لقب هيو⁽⁹⁾ ٻين موقعن تي ان کي "ايل ابليون" يعني اعليٰ ترين خدا يا "بٿ" (Bethel) جو "ايل" (EL) سڏيو ويو آهي. ڪنعان وارن جي خدائ اعليٰ جو نالو اهڙن عبراني نالن ۾ محفوظ ٿيل آهي، جيئن اسرا-ايل يا اشما-ايل. انهن ان جو اهڙن نمونن سان تجربو ڪيو جيڪي مشرق وسطىٰ جي لادينن (پاڳان) لاءِ غير معروف ڪونه رهيا هوندا. اسان کي خبر پوندي ته صديون پوءِ اسرائيلين يهواه جي "مانا" (Mana) يا "تنديس" ("هولينيس" Holiness) جو هڪڙو دهشتناڪ تجربو محسوس ڪيو. مثال طور سينا: جبل (طور سينا) تي اهو حضرت موسيٰ عليه السلام تي هڪڙي جلال جي انداز واري تجلي ڪرڻ جي صورت ۾ ظاهر ٿيو ۽ اسرائيلين کي ان کان پاڻ کي پري رکڻو پيو هيو. ان جي مقابلي ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا ايل هڪڙي نرم مزاج الوهي هستي آهي. اهو حضرت ابراهيم عليه السلام تي هڪڙي دوست جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو ۽ ڪڏهن ڪڏهن ته مورگو انسان جو روپ به ڌاريائين. الوهي هستي جو اهڙي اوچتي نموني ۾ ظاهر ٿيڻ، جنهن کي ديوتا جو ظهور سڏيو ويندو هيو قديم پاڳان دنيا ۾ عام هيو. توڙي جو عام طور تي ديوتائن لاءِ اها اميد ڪونه ڪئي ويندي هئي ته اهي ڪو مردن ۽ عورتن جي دنياوي ڪم ڪارين ۾ سڌو سنئون مداخلت ڪندا.

پر ڏندڪٿائي زماني ۾ ڪجهه مراعتون حاصل ڪيل ماڻهن ديوتائن کي روبرو ڏٺو. ايليڊ (Iliad) اهڙي قسم جي مثالن سان ڀريو پيو آهي. ديوتا ۽ ديويون يونانين ۽ تروجئنن کي خوابن ۾ ڏسڻ ۾ ايندا هيا. جڏهن اهو سمجهيو ويندو آهي ته انسانن ۽ الوهي دنياڻن جي وچ وارو پردو هٽي ويندو آهي. ايليڊ جي اختتام تي هڪڙو ملڪوتي حسن جو مالڪ نوجوان پريام جي رهنمائي ڪري ان کي يوناني جهانن ڏانهن وٺي وڃي ٿو جيڪو آخر ۾ پنهنجي هرميس (Hermes) (10) طور سڃاڻپ ڪرائي ٿو. يونانين جڏهن پنهنجن هيرو ماڻهن جي سونهري دور ڏانهن پوئتي نظر وڌي ته انهن کي محسوس ٿيو ته اهي ديوتائن سان ويجهڙي تعلق ۾ رهيا آهن، جيڪي ساڳي انسانن جي خصلت وارا هيا. ديوتائن جي ظهور جي انهن ڪهاڻين پاڳان جي نظريه ڪليت ("هولسٽڪ" Holistic) کي بيان ڪيو: جڏهن الوهي هستي انسان ذات يا فطرت کان گهڻو مختلف ڪونه هئي، ان جو آساني سان تجربو ڪري سگهيو هيو. دنيا ديوتائن سان ڀريل هئي، جن کي ڪنهن به وقت غير متوقع طور ڏسي سگهيو هيو ڪنهن به ڪنڊ پاسي ۾ يا ڪنهن لنگهندڙ اوڀري ماڻهوءَ جي صورت ۾. ايئن لڳي ٿو ته عام ماڻهو انهيءَ ۾ يقين رکندا هيا ته الوهي هستين سان ايئن روبرو ٿيڻ سندن پنهنجين زندگين ۾ ممڪن هيو: "انڪٽس آف دي اپوسٽلس" (Acts of the Apostles) ۾ ان عجيب ڪهاڻي جي وضاحت ٿئي ٿي، جڏهن پهرين صدي عيسوي ۾ لائسٽرا (Lystra) جيڪو هاڻي ترڪي ۾ آهي، جا ماڻهو سينٽ پال ۽ ان جي شاگرد برنابس کي غلطي مان زيوس (Zeus) ۽ هرميس سمجهي ويا. (11)

بلڪل ساڳي نموني ۾ جڏهن اسرائييلين پنهنجي سونهري دور ڏانهن پوئتي نظر ڪئي ته انهن حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام کي پنهنجي ديوتا سان سٺن ناتن ۾ زندگي گذاريندي ڏٺو. ايل ديوتا انهن کي هڪڙي اوستاد يا وڏي وانگر دوستائي صلاح ڏئي ٿو: اهو هيڏانهن هوڏانهن گشت ڪرڻ دوران انهن جي رهنمائي ڪري ٿو. انهن کي ٻڌائي ٿو ته ڪنهن سان شادي ڪيو ۽ خوابن ۾ اچي انهن سان ڳالهيون ڪري ٿو. ڪڏهن ڪڏهن اهي ان کي انساني روپ ۾ ڏسي وٺن ٿا. اهڙو خيال جيڪو بعد ۾ اسرائييلين جي نظر ۾ مڪروه ٿي ويو. ڪتاب پيدائش (Genesis) جي ٻارهين باب ۾ "ج" اسان کي ٻڌائي ٿو ته خدا هٿيرون (Habron) جي ڀرسان مامري (Mamre) وٽ شاھ بطوط جي وٽ ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام تي ظاهر ٿيو. حضرت ابراهيم عليه السلام ڏينهن جي انتهائي گرميءَ جي مهل دوران مٿي نظر ڪئي ۽ ڏٺو ته ٽي اوڀرا ماڻهو ان جي تنبوءَ ڏانهن اچي رهيا آهن. مخصوص مشرقي مهمان نوازي سان ان زوربار ڪيو ته اهي اتي ڪجهه وقت ترسي آرام ڪن ۽ پاڻ انهن جي لاءِ کاڌو تيار ڪرڻ لڳو. گفتگو دوران نهايت قدرتي انداز ۾ اهو ظاهر ٿيو ته انهن ماڻهن مان هڪڙو ٻيو ڪونه پر ان جو پنهنجو خدا هيو جنهن کي "ج" هر وقت يهواه سڏي ٿو. ٻيا ٻه ماڻهو ملائڪا نڪتا. ڪوبه ماڻهو انهيءَ ڳالهه جي ذڪر تي خاص طور حيرت زده نظر نٿو اچي. اٺين صدي قبل مسيح ۾ جنهن وقت

”ج“ اهو لکي رهيو هو ڪوبه اسرائيلي ماڻهو خدا کي اهڙي نموني ۾ ”ڏسڻ“ جي اميد نه ڪري ها؛ گهڻن کي اهو ڏکيو ٿيندڙ خيال لڳي ها. ”ج“ جو همعصر لکيدار ”ي“ خدا سان انهن بزرگن (حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام) جي بي تڪلفي وارين پراڻين ڪهاڻين کي ان ٿيڻي ڳالهه سمجهي ٿو. ”ي“ جڏهن خدا سان حضرت ابراهيم عليه السلام جي يا حضرت يعقوب عليه السلام جي وهنوار جي باري ۾ ڪهاڻيون بيان ڪري ٿو ته انهي ۾ پھلو کان پاسو ڪري ٿو ۽ پراڻين ڏندڪٿائن جي گهٽ تصوير ڪشي ڪري ٿو. تنهن ڪري اهو ٻڌائي ٿو ته الله تعاليٰ حضرت ابراهيم عليه السلام سان هڪڙي ملائڪ جي ذريعي ڳالهائي ٿو. ”ج“ بهرحال، انهي نازڪ مزاجي واري انداز کي نٿو سمجي ۽ پنهنجي بيان ۾ انهن اوائل ديوتائي ظهورن جي قديم ڍنگ کي اپنائي ٿو.

حضرت يعقوب عليه السلام پڻ ڪيترا ڀيرا خدا جي ظهور جو تجربو ڪيو. هڪڙي موقعي تي ان هاران واپس موٽي وڃي اتي پنهنجن مائٽن مان شادي ڪرڻ جو فيصلو ڪيو هيو. پنهنجي مسافري جي پهرين منزل تي اهو هڪڙي پٿر کي وهائڻو پئجي اُڀري واري ماٿري ڀرسان لڙ (Luz) جي ماڳ وٽ سمهي پيو. ان رات ان خواب ۾ هڪڙي ڏاکڻ ڏٺي جيڪا زمين ۽ آسمان جي وچ ۾ لٽڪيل هئي: ملائڪ ان وسيلي انسانن ۽ ديوتا جي دنيا ۾ هيٺ مٿي اچ وڃ ڪري رهيا هئا. اسان بيوس آهيون صرف مردوڪ جو مينار (زگورٽ) ياد اچي وڃي ٿو جيئن اهو آسمان ۽ زمين جي وچ ۾ لٽڪيل هيو ڇا ڪو انسان ان جي چوٽيءَ تي پنهنجن ديوتائن سان ملاقات ڪري سگهيو. پنهنجي ڏاکڻ جي چوٽيءَ تي حضرت يعقوب عليه السلام خواب ۾ ڏٺو ته ايل سان ملاقات ٿي، جنهن ان کي دعا ڏني ۽ ان جيڪي حضرت ابراهيم عليه السلام سان واعدو ڪيا هيا اهي هن سان ورجيائين: حضرت يعقوب عليه السلام جي اولاد هڪڙي طاقتور قوم ٿي ويندي ۽ ڪنعان جي ڌرتي جا مالڪ ٿي ويندا. ان هڪڙو پيو به واعدو ڪيو جيئن اسان اڳتي ڏسنداسين ته ان واعدو حضرت يعقوب عليه السلام کي گهڻو متاثر ڪيو. پاڳان وارو مذهب گهڻو ڪري علائقائي هيو: هڪڙي ديوتا کي فقط مخصوص علائقي ۾ اختيار جي حد هوندي هئي ۽ جڏهن ڪوئي ٻئي علائقي ۾ ويندو هيو ته انهيءَ ۾ ئي سياڻپ هوندي هئي ته اهو ماڻهو ان ڏيهي علائقي جي الوهي هستين جي پوڄا ڪري پر ايل حضرت يعقوب عليه السلام سان واعدو ڪيو ته جڏهن اهو ڪنعان ڇڏي ڌارين علائقن ۾ گهمندو ٿيندو ته اهو ان جي حفاظت ڪندو: ”مان توهان کي آهيان، تون جتي به وڃين مان توکي سلامت رکندس.“ (12) انهي شروعاتي ديوتائي ظهور جي ڪهاڻي ظاهر ڪري ٿي ته ڪنعان جو خدائ اعليٰ دنيا جو هڪڙو وڌيڪ علائقو حاصل ڪرڻ جي شروعات ڪري رهيو هيو.

حضرت يعقوب عليه السلام جڏهن سجاڳ ٿيو ته ان محسوس ڪيو ته ان اڻڄاتائي ۾ هڪڙي مقدس جاءِ تي رات گذاري آهي، جتي انسان پنهنجن ديوتائن سان گفتگو ڪري سگهيا ٿي: ”يقيني طور يهواه انهي ماڳ ۾ آهي ۽ مون کي ان جي خبر ئي ڪونه

هتي! ”ج“ ان کي ايئن چوندي ڏيکاري ٿو. اهو اهڙي تعجب سان پريل هيو جيڪو اڪثر ڪري پاڳان کي اتساهيندو آهي. جڏهن اهي الوهي هستي جي مقدس طاقت جو مشاهدو ڪندا آهن: ”اها ڪهڙي ته جلال ڏيکارڻ واري جاءِ آهي! اها خدا جي گهر (بيت ايل) کان سواءِ ٻي ڪا جاءِ ڪونهي. اهوئي بهشت جو دروازو آهي.“ (13) ان پنهنجي جذبات جو لاشعوري طور پنهنجي زماني ۽ ثقافت جي مذهبي ٻولي ۾ اظهار ڪيو هيو: بابل خود، ديوتائن جو ماڳ، ”ديوتائن جو دروازو“ (باب - الي) سڏبو هيو. حضرت يعقوب عليه السلام انهي مقدس جاءِ کي علائقي جي روايتي پاڳان نموني ۾ مذهبي مقصدن لاءِ محفوظ ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. ان جنهن پٿر کي هاڻي طور استعمال ڪيو هيو ان کي ڪنياڻين ۽ ان کي هڪڙي جاءِ تي کوڙي تيل جو ليپو ڏئي ان کي پاڪ قرار ڏنائين. ان کان پوءِ ان جاءِ کي لُز (Luz) نه پر بيت ايل يعني ايل (ديوتا) جو گهر سڏيو وڃڻ لڳو. اڀو ڪري بيهاريل پٿرن کي ڪنعاني زرخيزي عقيدن ۾ خصوصي حيثيت حاصل هئي، جيڪي عقيدا اٺين صدي قبل مسيح تائين بيت ايل ۾ وڌندا ويجهندا رهيا. توڙي جو بعد ۾ اسرائيلين مذهب جي اهڙي نموني کي سختي سان رد ڪيو بيت ايل جو پاڳان تقدس قديم ڏندڪٿا ۾ حضرت يعقوب عليه السلام ۽ ان جي خدا سان ڳنڍيو ويو هيو.

بيت ايل مان روانو ٿيڻ کان اڳ حضرت يعقوب عليه السلام جنهن خدا کي اتي ڏٺو هيو ان کي پنهنجو ”ايلوهم“ (Elohim) ٺاهڻ جو فيصلو ڪيو: اهو هڪڙو جڙتو اصطلاح آهي جيڪو مردن ۽ عورتن طرفان ديوتائن کي ڪجهه به سمجهڻ لاءِ هر مفهوم جي نشاندهي ڪري ٿو. حضرت يعقوب عليه السلام فيصلو ڪيو سيو ته جيڪڏهن ايل (يا يهواه جيئن ”ج“ ان کي سڏي ٿو) هاران ۾ واقعي ان جي حفاظت ڪندو ته اهو خاص طور تي بااثر هوندو. ان هڪڙو سودو ڪيو: ايل طرفان خصوصي حفاظت جي بدلي ۾ حضرت يعقوب عليه السلام ان کي پنهنجو ايلوهم بڻايو. يعني ڳالهي تي ۾ اڪيلو خدا. خدا ۾ اسرائيلين جو ايمان مڪمل طور عملي نتيجن سان تعلق رکندڙ هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام ٻنهي ايل تي پنهنجو ايمان انهيءَ ڪري رکيو جو اهو انهن لاءِ ڪارآمد ثابت ٿيو. اهي بس ويهي ڪونه رهيا ته اهو ثابت ڪن ته ايل موجود هيو ايل ڪو فلسفائي نقطو نظر ڪونه هيو. قديم دنيا ۾ ”مانا“ زندگيءَ جي خود پڌري حقيقت هئي ۽ هڪڙو ديوتا پنهنجي اهميت ثابت ڪندو جيڪڏهن اهو اهڙو اثرائتو ڪردا ادا ڪري ٿو. اها نتيجي پرستي خدا جي تاريخ ۾ هميشه لاءِ هڪڙي حقيقت رهندي آئي آهي. ماڻهو الوهي هستي جو هڪڙو خاص نظريو قبول ڪندا هئا، چو ته اهو انهن لاءِ ڪارآمد هوندو انهيءَ ڪري نه ته ڪو اهو سائنسي يا فلسفائي انداز ۾ پختو آهي.

ڪيترن سالن کان پوءِ حضرت يعقوب عليه السلام پنهنجين زالن ۽ ڪٽنب سان هاران کان واپس موٽيو. جيئن ئي اهو ڪنعان جي ڌرتيءَ ۾ ٻيهر داخل ٿيو ان هڪڙي ٻئي الوهي وجود جي ظهور جو تجربو ڪيو. مغربي ڪناري تي جئبوڪ (Jabbok) جي پٽن وٽ ان جي هڪڙي اوڀري ماڻهوءَ سان ملاقات ٿي جنهن سڄي رات ان سان گڏ

گذاري صبح ٿيڻ مهل، اڪثر روحاني هستين وانگر، ان جي ساٿي چيو ته ان کي ويڻو آهي پر حضرت يعقوب عليه السلام ان کي ويڻ ڪونه ڏٺو. ان کي چيائين ته جيستائين اهو پنهنجي نالي سان ان جي واقفيت نه ڪرائيندو ان کي ويڻ ڪونه ڏيندو. قديم زماني ۾ ڪنهن ماڻهوءَ جي نالي جي ڄاڻ هجڻ ڪري ان تي خاص قسم جو اختيار حاصل ٿي ويندو هيو. پر ايئن لڳو پئي ته اوڀرو ماڻهو انهي معلومات کي ظاهر ڪرڻ لاءِ آماده ڪونه هيو. جيئن ئي راز و نياز جون ڳالهيون اڳتي وڌيون ته حضرت يعقوب عليه السلام کي خبر پئجي وئي ته سندس ساٿي خود ايل کان سواءِ ٻيو ڪوئي ڪونه هيو:

”حضرت يعقوب عليه السلام پوءِ هي عرض ڪيو: ”مان توهان کي عرض ٿو ڪريان ته مون کي پنهنجو نالو ٻڌايو“ پر ان ورائيو: ”تون منهنجو نالو ڇو ٿو پڇين؟“ ۽ ان حضرت يعقوب عليه السلام کي اتي دعائون ڏنيون. حضرت يعقوب عليه السلام ان جاءِ کي پيئي ايل (Peni-El) يعني ”ايل جو چهرو“ جو نالو ڏنو ”ڇو ته مون ايل کي روبرو ڏٺو آهي.“ ان چيو ”۽ مان خطري کان ٻاهر آهيان.“ (14)

بعد واري يهودي توحيدپرستي جي مقابلي ۾ انهي الوهي وجود جي ظهور جي ڪهاڻي جو تصور الڀ جي تصور سان گهڻو ويجهو آهي. جڏهن ڪنهن الوهي هستي سان اهڙو قريبي رابطو هڪڙو ڪفر وارو خيال لڳندو هجي. انهيءَ باوجود ته اهي اوائلي ڪهاڻيون پنهنجن همعصر پاڳان وانگر بلڪل ساڳي نموني ۾ معززين کي پنهنجي ديوتا سان ميل ملاقات ڪندي ٻڌائين ٿيون، اهي مذهبي تجربن جي هڪڙي نئين پهلو کي ظاهر ڪن ٿيون. سموري بائيبل ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام کي ”ايمان“ وارو ماڻهو سڏيو ويو آهي. اڄوڪي زماني ۾ اسان ايمان جو مطلب ڪنهن عقيدتي کي عقلي طور تسليم ڪرڻ وٺون ٿا، جڏهن ته اسان کي ڏسڻ ۾ آيو ته بائيبل جالڪيڪ خدا ۾ ايمان کي تصوراتي يا خيالاتي مڃتا طور نٿا ڏسن. جڏهن اهي حضرت ابراهيم عليه السلام جي ايمان جي تعريف ڪن ٿا ته اهي ان جي راسخ العقيدة (خدا جي باري ۾ حقيقي ديني راءِ جي مڃتا) هجڻ جي صفت بيان ڪونه ٿا ڪن، پر ان جي اعتبار جي ڳالهه ڪن ٿا، بلڪل اهڙي ساڳي نموني ۾ جڏهن اسان ايئن چئون ته اسان کي ڪنهن ماڻهوءَ ۾ يا ڪنهن فڪر ۾ اعتبار آهي.

بائيبل ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام هڪڙو ايمان وارو ماڻهو آهي ڇو ته ان کي اعتبار هيو ته خدا پنهنجا واعدا پاڙيندو توڙي جو اهي واعدا غير منطقي لڳندا هجن. حضرت ابراهيم عليه السلام عظيم قوم جو ابو ڪيئن ٿي ٿي سگهيو جڏهن ته ان جي زال حضرت ساره رضي الله تعاليٰ عنها سنڌي ٿي وئي هئي؟ دراصل، اهو خيال ته ان کي ٻار ٿيندو گهڻو اجايو خيال هيو ڇو ته حيض بند ٿيڻ ڪري حضرت ساره رضه جي عمر به ٻار ڄڻڻ کان چڙهي وئي هئي. جڏهن انهن قوم جو ابو ٿيڻ وارو واعدو ٻڌو ته ٻئي حضرت ساره رضه ۽ حضرت ابراهيم عليه السلام ٽهڪ ڏئي کلڻ لڳا. جڏهن سڀني معمولن جي

خلاف، آخرڪار انهن کي ٻار ڄمي ٿو ته اهي ان کي اسحاق سڏين ٿا، انهي نالي جو مطلب ”ڪلنڊر“ ٿي سگهي ٿو. بهرحال، ڪل پوڳ بدمزي ٿي وڃن ٿا جڏهن خدا هڪڙو هيانءَ ڏاريندڙ مطالبو ڪيو: حضرت ابراهيم عليه السلام کي پنهنجي اڪيلي پٽ جي قرباني ڏيڻي پوندي (اسلامي عقيدتي ۽ قرآن شريف مطابق حضرت ابراهيم عليه السلام جو پهريون پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام هيو ۽ خدائي حڪم مطابق ان جي قرباني ڏيڻ لاءِ تيار ٿيو هيو. پر جيئن ته ليڪڪا يهودي ۽ عيسائي مذهب کي گهڻو ويجهو آهي، انهيءَ ڪري اسلامي موقف کي پيش ڪرڻ جي بجاءِ صرف پنهنجو موقف پيش ڪيو آهي. سنڌيڪار.)

پاڳان دنيا ۾ انساني قرباني عام هئي. اها ظالمانتي ضرور هئي پر ان ۾ هڪڙي منطق ۽ عقلي جواز موجود هيو. پهرين ٻار جي لاءِ اڪثر اهو سمجهيو ويندو هيو ته اهو ديوتا جو ٻچو هوندو آهي، جنهن پنهنجي توانائي صرف ڪري ٻار جي ماءُ کي اميد سان ڪيو هوندو آهي. ٻار جي پيدائش ۾ حصو وٺڻ ڪري ديوتا جي طاقت گهٽجي وئي هوندي آهي، تنهن ڪري ان کي پورو ڪرڻ لاءِ ۽ سموري موجود ”مانا“ جي گردش کي يقيني بڻائڻ لاءِ پهريون ڄاول ٻار ان جي ديوتا پي کي واپس ڪيو ويندو هيو. بهرحال حضرت اسحاق عليه السلام جو معاملو بلڪل مختلف هيو. حضرت اسحاق عليه السلام خدا جو هڪڙو تحفو هيو نه ڪي خدا جو شخصي پٽ. تنهن ڪري قرباني جو ڪوبه سبب ڪونه هيو. ديوتا جي قوت پوري ڪرڻ جي ضرورت ڪونه هئي. دراصل اها قرباني حضرت ابراهيم عليه السلام جي سموري زندگي کي بي معنيٰ بڻائي ڇڏي ها، جيڪا انهي واعدي تي ٻڌل هئي ته اهو هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيندو. اهو ديوتا (خدا) قديم زماني ۾ ٻين گهڻين الوهي هستين کان مختلف نموني ۾ اڳ ئي ذهن ۾ تشڪيل ٿيڻ شروع ٿي ويو هيو. اهو انساني پريشاني واري صورتحال ۾ پياڻيوار ڪونه هوندو هيو ان کي مردن يا عورتن کان قوت حاصل ڪرڻ جي ضرورت ڪونه هئي. اهو هڪڙي مختلف اهليت وارو هيو ۽ پنهنجي مرضي سان سڀ ڪجهه ڪري سگهندو هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام پنهنجي خدا تي پروسو ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. اهو ۽ حضرت اسحاق عليه السلام ٽن ڏينهن جي پنڌ تي موريا (Moriah) جبل ڏانهن سفر لاءِ روانا ٿيا، جيڪو بعد ۾ يروشلم (جيروسلم - بيت المقدس) واري عبادتگاه جي زمين ٿيو هيو. حضرت اسحاق عيله السلام جنهن کي خدائي حڪم جي ڪا ڄاڻ ڪونه هئي، مورگو پنهنجي قتلام لاءِ ڪاٺيون ڪنيون پئي ويو. بلڪل آخري گهڙيءَ تي جڏهن حضرت ابراهيم عليه السلام واقعي پنهنجي هٿ ۾ چري جهلي ته خدا ترس کاڌو ۽ ان کي ٻڌايائين ته اهو صرف هڪڙو امتحان هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام پاڻ کي هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيڻ لاءِ اهل ثابت ڪيو هيو جيڪا تعداد ۾ ايترو گهڻي ٿيڻي هئي جيئن آسمان ۾ ستارا يا سامونڊي ڪناري تي واريءَ جا ذرڙا.

پوءِ به جديد دور جي ماڻهن جي نظر ۾ اها هڪڙي پوائنٽي ڪهڙي آهي: اها خدا جي لاءِ هڪڙي آمرائي طبيعت ۽ ايڏا پسند ريجيڪي هجڻ وارو خاڪو پيش ڪري ٿي ۽

اها حيران ڪندڙ حالت ڪونهي ته ڪيترن ئي ماڻهن جن اڄوڪي زماني ۾ اها آکاڻي ٻڌي آهي، ٻارن جي حيثيت ۾ اهڙي الوهي هستي کي رد ڪن ٿا. مصر مان يهودين جي نڪرڻ جو داستان به، جڏهن خدا حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ اسرائيلي ماڻهن جي آزادي لاءِ رهنمائي ڪئي، جديد حساس ذهنيتن لاءِ اوترو اڻوڻندڙ آهي. اها ڪهاڻي ڄاتل سڃاتل آهي. فرعون بني اسرائيل کي ويڃڻ جي اجازت ڏيڻ لاءِ آماده ڪونه هيو تنهن ڪري پنهنجي طاقت ڏيکارڻ لاءِ خدا مصر جي ماڻهن مٿان ڏهه وبائي مرض نازل ڪيا. نيل ندي جو پاڻي رت ۾ تبديل ٿي ويو، ڌرتي کي ڪوئن ۽ ماکڙ ويران ڪري ڇڏيو سمورو علائقو گگهه اوندا هي ۾ ٻڏي ويو آخرڪار خدا ۾ ٻي کان وڌيڪ پيانڪ مصيبت نازل ڪئي: ان موت جي فرشتي کي موڪليو ته سڀني مصرين جي پهريني پٽن کي ماري ڇڏي، جڏهن ته عبراني غلامن جي پٽن کي ڇڏي ڏئي. فرعون پهرين فيصلو ڪيو ته اسرائيلين کي ويڃڻ ڏئي پر بعد ۾ پنهنجو ارادو تبديل ڪيائين ۽ پنهنجي فوج ساڻ ڪري انهن جو پيڇو ڪيائين. اهو ڳاڙهي سمنڊ وٽ انهن کي وڃي پهتو پر خدا سمنڊ کي ٻه اڌ ڪري اسرائيلين کي بچائي ورتو ۽ اهي سڪل ڀٽي مان لنگهي ويا. انهي سڪل ڀٽي ۾ مصرين جڏهن انهن جو پيڇو ڪيو ته ان (خدا) پاڻي کي ملائي ڇڏيو ۽ فرعون کي ان جي فوج سميت ٻوڙي ڇڏيائين.

اهو هڪڙو بي رحم، جانبدار ۽ قاتل خدا آهي: جنگ جو ديوتا (ديوتاءِ جنگ) جنهن کي يهواه سبوٿ (Saboath) جو نالو ڏنو ويو آهي، يعني فوجين جو خدا (رب الافواج). اهو جذباتي حد تائين جانبدار آهي ۽ پنهنجن پسنديدہ ماڻهن کان سواءِ ڪنهن جو به خير خواه ڪونهي، بس هڪڙو قبائلي ديوتا آهي. جيڪڏهن يهواه اهڙو بي رحم خدا رهي ها ته ان جو جلد کان جلد گم ٿيڻ ئي هر ڪنهن لاءِ فائديمند هجي ها. يهودين جي مصر مان نڪرڻ جي ڪهاڻي جيئن آخر ۾ اسان کي بائيبل ۾ ملي ٿي، اها واقعن جي لفظي بيان سمجهڻ جي مطلب جي ڪونه آهي. بهرحال، اهو قديم مشرق وسطيٰ جي ماڻهن لاءِ واضح پيغام هوندو جيڪي ديوتائن طرفان سمنڊن کي ٻن حصن ۾ ورهائڻ جا قاتل هيا. تاهم مردوڪ ۽ بعل جي برخلاف، يهواه لاءِ چيو ويو ته ان تاريخي زماني جي غير مذهبي دنيا ۾ طبعي سمنڊ کي ٻن حصن ۾ ورهائڻو هيو. اها حقيقت پسندي جي ننڍڙي ڪوشش هئي. اسرائيلي جڏهن مصر مان پنهنجي نڪرڻ جي داستان کي ياد ڪندا هيا ته اهي تاريخي درستگي ۾ ايتري دلچسپي ڪونه رکندا هيا جيتري اڄ اسان رکون ٿا. انهيءَ جي بجاءِ اهو جيئن به ٿيو هجي انهن اصل واقعي جي اهميت ظاهر ڪرڻ گهري ٿي. ڪجهه جديد محققن جو خيال آهي ته يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري اها ڪهاڻي مصر جي جاگيردارن ۽ ڪنعان ۾ انهن جي اتحادين خلاف ڪڙمين ڪاسبين جي هڪڙي ڪامياب بغاوت جو ڏندڪٿائي داستان آهي. (15) اهو وقت تي هڪڙو انتهائي اڻلڳ واقعو ٿي وڃي ها ۽ لاڳاپيل هر ماڻهوءَ تي اڻمٽ تاثر ڇڏي ها. اهو طاقتور ۽ ڏاڍي خلاف ستايل جي بااختياري جو غير معمولي تجربو ٿي وڃي ها.

اسان ڏسنداسين ته يهواه مصر مان نڪرندڙ يهودين جو بي رحم ۽ پرتشدد ديوتا ڪونه رهيو. توڙي جو اها ڏندڪٿائي ڪهاڻي تنهي وحدانيت پرست مذهب پر اهم رهي آهي. جيئن اها حيرت انگيز لڳندي اسرائيلين ان کي سڃاڻپ کان مٿي ماورائيت ۽ زخم جي علامت ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. تاهم يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري خوني ڪهاڻي الوهي هستي جي خطرناڪ سوچن ۽ هڪڙي انتقامي نظريي لاءِ اتساهيندي رهندي اسان کي خبر پوندي ته ستين صدي قبل مسيح دوران توريت جي ليکڪ ۽ ”ڊ“ پراڻي ڏندڪٿائي ڪهاڻي کي هڪڙي ڪارروائي جي پوائنٽي نظريي کي سمجهاڻ لاءِ توريت ۾ شامل ڪيو جنهن مختلف وقتن تي تنهي وحداني مذهب جي تاريخ ۾ خوفناڪ ڪردار ادا ڪيو آهي. ڪنهن به انساني خيال وانگر خدا جي باري ۾ گمان به استحصال ۽ غلط استعمال ٿي سگهي ٿو. چونڊيل قوم ۽ الوهي ڪارروائي جي ڏندڪٿا توريت جي لکت کان وٺي اڪثر ڪري يهودي عيسائي ۽ اسلامي بنيادپرستي جي تنگ نظري ۽ قبائلي سوچ کي اپاريو آهي. جيڪا بدقسمتي سان اسان جي زماني ۾ چوٽ چڙهيل آهي. تاهم توريت جي لکت يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڏندڪٿا جي هڪڙي تشريح کي محفوظ ڪيو آهي. جيڪا وحدانيت جي تاريخ ۾ مساوي طور وڌيڪ مثبت نموني ۾ اثرائتي رهي آهي. جيڪا اهڙي خدا جي باري ۾ ٻڌائي ٿي جيڪو ڪمزور ۽ ستايل جو پاسو کڻي ٿو. توريت جي لکت واري چوويهين باب ۾ اسان کي اها تشريح ملي ٿي جيڪا يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي جي اوائلي تشريح آهي. يعني ”ج“ ۽ ”ي“ جڏهن ان کي لکيو ان وقت کان به اڳ جي. اسرائيلين کي هدايت ٿيل آهي ته پنهنجي پوک جو پهريون فصل يهواه جي پادري آڏو پيش ڪن ۽ هي اقرار ڪن:

”منهنجو ابو آرامي سيلاني هيو. اهو مصر ڏانهن ويو ته اتي پناهه وٺي. پاڻ ۾ ٿورڙا ماڻهو هيا؛ پر اتي اهي هڪڙي قوم ٿي ويا. عظيم سگهاري ۽ مضبوط مصرين اسان سان خراب سلوڪ ڪيو. انهن اسان کي ڪا امان ڪونه ڏني ۽ اسان مٿان سخت غلامي مڙهيائون. پر اسان يهواه کي التجائون ڪيون جيڪو اسان جي ابن ڏاڏن جو خدا هيو. يهواه اسان جو سڏ ٻڌو ۽ اسان جي بدحالي، اسان جي جفاڪشي ۽ اسان جي مظلومي ڏٺائين. يهواه اسان کي سگهارن هٿن ۽ ڊگهين ٻانهن سان، وڏي دٻڊي سان، ۽ علامتن ۽ حيران ڪن نموني سان مصر مان ٻاهر ڪڍي آيو. اهو اسان کي هتي (ڪنعان) وٺي آيو ۽ اسان کي هي ڌرتي عنايت ڪيائين، اهڙي زمين جتي ڪير ۽ ماڪي جون نديون وهن ٿيون. پوءِ هاڻي هتي ان زمين جي اپت جو پهريون فصل کڻي آيو آهيان جيڪا ته (يهواه) مون کي عنايت ڪئي هئي.“ (16)

جنهن خدا تاريخ ۾ ڪڙمين ڪاسبين جي پهرين ڪامياب بغاوت کي همٿايو هوندو. اهو انقلاب جو خدا آهي. تنهي وحداني مذهب ۾ ان سماجي انصاف جي فڪر

کي اتساهيو آهي، توڙي جو ايشن چئي سگهجي ٿو ته يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن اڪثر انهي جذبي سان ڪونه ٺپايو آهي ۽ ان (خدا) کي سندن پنهنجي مرضي جو خدا بڻائي ڇڏيو آهي.

اسرائيلي يهواه کي ”اسان جي ابن ڏاڏن جو خدا“ چوندا هيا، تاهه ايشن لڳي ٿو ته اهو ايل کان، يعني وڏڙن ۽ سردارن طرفان پوڄيو ويندڙ ڪنعاني خدائ اعليٰ، بلڪل مختلف الوهي هستي هوندو. اسرائيل جو خدا ٿيڻ کان اڳ اهو ٻين قومن جو خدا رهيو هوندو. حضرت موسيٰ عليه السلام تي پنهنجن مڙني ظهورن ۾ يهواه ڪنهن حد تائين وري وري زور ڀري ٿو ته اهو تحقيق حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا آهي، توڙي جو شروع ۾ ان کي ايل شدي سڏيو ويندو هيو. اها تقاضا حضرت موسيٰ عليه السلام جي خدا جي سڃاڻپ جي پاري ۾ گهڻي اوائلي بحث جي پراڻي يادگيري کي ڏند رکي سگهي ٿي. اهو تاثر ڏنو ويو آهي ته يهواه اصل ۾ جنگجو ديوتا هيو جوشيلن جو ديوتا، مدائن (Midian) ۾ پوڄيو ويندڙ ديوتا، اهو علائقو جنهن ۾ هاڻي اردن آهي، (17) جيڪڏهن سچ پچ اهو واقعي مڪمل طور هڪڙي نئين الوهي هستي هيو ته اسان کي ڪڏهن به خبر نه پئجي سگهندي ته اسرائيلين يهواه کي ڪٿي ڳولي لڌو. اڃان به اڄوڪي زماني ۾ اسان جي لاءِ اهو هڪڙو اهم سوال هوندو پر بائيبل جي ليکڪن لاءِ اهو ايترو نازڪ يا اهم ڪونه هيو. قديم زماني جي بت پرستي ۾ ديوتائن کي اڪثر ڪري ملايو ويندو هيو ۽ گڏائي ڇڏيو ويندو هيو يا هڪڙي جوءِ جي ديوتائن کي ٻي قوم جي ديوتا سان هڪجهڙي مڃتا ملندي هئي. اسان جنهن ڳالهه جو يقين ڪري سگهون ٿا، اها اها آهي ته ان جو جيڪو به بڻ بنياد هجي، مصر مان يهودين جي نڪرڻ وارن واقعن يهواه کي پڪو خدا بڻائي ڇڏيو ۽ حضرت موسيٰ عليه السلام اسرائيلين کي قاتل ڪرڻ جي قابل ٿي ويو ته اهو واقعي اصل ۽ ساڳيو ايل هيو اهو خدا جنهن جي حضرت ابراهيم عليه السلام، حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام تعظيم ڪندا هيا.

اهو نام نهاد مدائني (Midianite) نظريو ته يهواه اصل ۾ مدائن جي ماڻهن جو هڪڙو ديوتا هيو اڄوڪي زماني ۾ عام طور تي رد ٿيل آهي. اهو مدائن ۾ ئي واقعو پيش آيو هيو جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام يهواه جي پهرين تجلي ڏني هئي. اهو به ياد ڪرڻ گهرجي ته حضرت موسيٰ عليه السلام هڪڙي مصري ماڻهوءَ کي قتل ڪرڻ ڪري جيڪو هڪڙي اسرائيلي غلام سان ناروا سلوڪ ڪري رهيو هيو مصر مان ڀڄي نڪرڻ لاءِ مجبور ٿيو هيو. ان مدائن ۾ پناهه حاصل ڪئي هئي، اتي شادي ڪيائين ۽ اهو واقعو ان وقت پيش آيو جڏهن اهو پنهنجي سهريل جون رڌون چاري رهيو هيو جو ان هڪڙو عجيب نظارو ڏٺو: هڪڙو ٻوٽو سڙي ختم ٿيڻ جي بغير ٻرندو رهيو. جڏهن اهو ڄاڻڻ جي لاءِ ويجهو ويو ته يهواه ان کي نالي سان سڏ ڪيو ۽ حضرت موسيٰ عليه السلام دانهن ڪئي: ”مان هتي آهيان!“ اسرائيلي نبين وارو ساڳيو جواب، جڏهن اهي خدا جي حضور ۾ پيش ٿيندا هيا، جيڪا حاضري مڪمل ڌيان ۽ اڪير جي گهرجائو هوندي هئي.

”خدا چيو“ ويجهو نه اچ. پنهنجي جتي لاهي ڇڏ، ڇو ته تون جنهن جاءِ تي بيٺو آهين اها مقدس جاءِ آهي. مان تنهنجن ابن ڏاڏن جو خدا آهيان، ان (خدا) چيو، ابراهيم جو خدا، اسحاق جو خدا، ۽ يعقوب جو خدا. ان تي موسيٰ منهن لڪائي ڇڏيو ۽ خدا ڏانهن ٺهڻ کان ڊڄڻ لڳو.“ (18)

واضح بيانن مان پهرين ڳالهه جي باوجود ته يهواه حقيقت ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام جو خدا آهي. هي واضح طور تي ان ديوتا کان هڪڙي مختلف الوهي هستي آهي جنهن حضرت ابراهيم عليه السلام سان گڏ ويهي ان جي مهمان جي حيثيت ۾ ماني کاڌي هئي. جڏهن ته هي خوف جو جذبو ٿو اڀاري ۽ پري رهڻ جو اصرار ڪري ٿو. جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام ان کان نالو ٿو پڇي ۽ واقفيت ڪرائڻ لاءِ چوي ٿو ته يهواه ٻئي معنيٰ (ذو معنيٰ) واري جملي ۾ جواب ڏئي ٿو جيڪو جيئن اسان کي خبر پوندي ته صدين تائين توحيد پرستن تي اثر انداز رهيو. سڌو سنئون پنهنجون نالو ظاهر ڪرڻ جي بجاءِ ان جواب ڏنو: ”اهيا عشر اهيا“ (Ehyeh asher Ehyeh) يعني ”مان آهيان جيڪو مان آهيان.“ (19) ان مان ان جو ڪهڙو مطلب هيو؟ جيئن بعد وارن فلاسفرن ٻڌايو پڪ سان ان جي چوڻ جو اهو مطلب ڪونه هيو ته اهو ڪوپاڻ هرتو وجود رکي ٿو. ان مرحلي دوران عبرانيين جي اهڙي خيالياتي جسامت جي باري ۾ ڪا سوچ ڪونه هئي، ۽ ان کي اٽڪل ٻه هزار سال گذري ويا هيا جڏهن ان هيڪڙائي جي خاصيت حاصل ڪئي. لڳي ٿو ته خدا کي سڌي ڳالهه هجڻ جي بجاءِ ڪا شي سمجهيو ويو هيو. ”اهيا عشر اهيا“ جو جملو ڄاڻي وائي ايهام پيدا ڪرڻ لاءِ ڳالهايو ويندو آهي، جيڪو هڪڙو عبراني محاورو آهي. جڏهن بائيبل ۾ ”اهي ويا جتي اهي ويا“ جهڙو فقرو استعمال ٿئي ته ان جو مطلب آهي ”مون کي بلڪل خبر ڪونهي ته اهي ڪٿي ويا.“ سو جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام پڇي ٿو ته اهو ڪير آهي ته خدا حقيقت ۾ جواب ڏئي ٿو ”انهيءَ جو خيال نه ڪر ته مان ڪير آهيان“ يا ”تون پنهنجو فڪر ڪرا“ ان وقت خدا جي شخصيت جي باري ۾ ڪا ڳالهه ٻوله ڪونه ٿي هئي ۽ پڪ سان نه وري ان کي ظاهر ڪرڻ لاءِ ئي ڪوشش ڪئي وئي هئي، جيئن ڪڏهن ڪڏهن پاڳان ڪندا هيا جڏهن اهي پنهنجن ديوتائن جا نالا پڪاريندا هيا. يهواه قدرتي طور تي اڪيلو آهي؛ مان اهو هوندس جيڪو مان هوندس. اهو بلڪل اهڙو هوندو جهڙو اهو چاهيندو ۽ ان کي ڪنهن به ضمانت جي ضرورت ڪونهي. ان بس اهو واعدو ڪيو آهي ته اهو پنهنجي مخلوق جي تاريخ ۾ حصو وٺندو. مصر مان يهودين جي نڪرڻ واري ڏندڪٿا فيصله ڪن ثابت ٿيندي: اهو ناممڪن حالتن ۾ به مستقبل لاءِ اميد جو احساس پيدا ڪرڻ جي قابل هيو. طاقت جي انهي نئين جذبي لاءِ قيمت ادا ڪرڻي هئي. پر اٽن آسماني خدائن کي انساني تعلقن کان گهڻو ڏور محسوس ڪيو ويو هيو ننڍيون الوهي هستيون، جيئن بغل، مردوڪ ۽ ماتاديوي انسان ذات جي ويجهو اچي ويون هيون پر يهواه هڪڙو دعو

وري انسان ۽ الوهي دنيا جي وچ ۾ خليج کي ظاهر ڪري ڇڏيو هيو. طورسينا واري ڪهاڻي ۾ اهو خاڪن جي انداز ۾ بلڪل واضح آهي. جڏهن اهي جبل وٽ پهتا ته ماڻهن کي چيو ويو ته اهي پنهنجن ڪپڙن لٽن کي پاڪ ڪن ۽ پاڻ کي ڪجهه مفاصلي تي پري رکن. حضرت موسيٰ عليه السلام اسرائيلين کي تنبيهه ڪئي هئي: ”خبردار تجوتو جبل تي مٿي ويڃن يا ان جي پاڙ وٽ بيهڻ کان پاسو ڪجو. جيڪو به جبل جي پاڙ وٽ پهچندو يا جبل کي ڇهندو ته مري ويندو.“ ماڻهو جبل کان پري ٿي بيٺا ۽ يهواه باهه ۽ دونهين ۾ ظاهر ٿيو:

”هاڻي تئين ڏينهن تي اسر (باک ڦٽي) ويل جبل تي گڏجڻ جا آواز ۽ روشني جا چمڪاڻ ٿيڻ لڳا. هڪڙو گهاٽو ڪڪر آيو ۽ هڪڙو ڪڙڪيدار آواز ٿيو ۽ تنبوئن ۾ اندر ويل سڀئي ماڻهو ڏڪڻ لڳا. پوءِ حضرت موسيٰ عليه السلام خدا سان ملائڻ لاءِ سڀني ماڻهن کي تنبوئن مان ٻاهر وٺي آيو ۽ اهي جبل جي پاڙ وٽ اچي بيهي رهيا. طورسينا سڄو دونهين ۾ وڪوڙيل هيو ڇو ته يهواه ان تي باهه جي صورت ۾ ظاهر ٿيو هيو. ڪوري جي دونهين وانگر اهو دونهين به ٿي وڌڻ لڳو ۽ سڄو جبل زوردار نموني سان ڌڏڻ لڳو.“ (20)

حضرت موسيٰ عليه السلام اڪيلو چوٽيءَ تي مٿي ويو ۽ شرعي قانون جون تختيون ورتائين. شين جي اصل خاصيت ۾ نفعي، نقصان ۽ ترتيب جي بنيادي اصولن جو تجربو ڪرڻ جي بجاءِ، جيئن پاڳان تصور ۾ آهي، شرعي احڪام هاڻي مٿان کان هيٺ نازل ٿي ويا. تاريخ جو خدا انساني دنيا ۾ وڏي ڌيان وارو ڄڻ پيدا ڪري سگهندو جيڪا ان جي ڪاررواين جو ميدان آهي، پر ان منجهان هڪڙي ڳنڍڻي ويڳاڻپ لاءِ امڪان پڻ موجود آهي.

پنجين صدي قبل مسيح ۾ ترتيب ڏنل بائيبل ۾ مصر مان يهودين جي نڪرڻ بابت ذڪر ڪيل آخري عبارت ۾ اهو ڄاڻايو ويو آهي ته طورسينا تي الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليه السلام سان هڪڙو معاهدو (ميثاق) ڪيو (هڪڙو واقعو جيڪو لڳ ڀڳ 1200 ماڻهن جي سامهون پيش آيو). انهيءَ جي باري ۾ هڪڙو عالماڻو منظر ٿيو آهي: ڪجهه نقاد انهي راءِ جا آهن ته ستين صدي قبل مسيح تائين اسرائيل ۾ اهو معاهدو (ميثاق) اهميت وارو ڪونه ٿيل هيو پر اهو ڪهڙي به تاريخ تي ٿيو هجي، انهي معاهدي جو خيال اسان کي ٻڌائي ٿو ته اسرائيلي ان وقت تائين توحيد پرست ڪونه هيا، ان وقت تائين انهن فقط شرڪ واري عمل ۾ ذهن ٺاهيو هيو. اسرائيلين اهو ڪونه ٿي مڃيو ته ڪو يهواه، طورسينا وارو خدا، ڪو اڪيلو خدا هيو پر پنهنجي معاهدي ۾ انهن واعدو ڪيو ته اهي ٻين الوهي هستين کي ترڪ ڪندا ۽ ان اڪيلي جي عبادت ڪندا. حضرت موسيٰ عليه السلام جي قديم عهدنامي وارن پنجن ئي ڪتابن ”خمس موسيٰ“ (”پينٽاتوڪ“ ۾ ڪو هڪڙو به توحيد پرستي جي باري ۾ بيان ڳولڻ ڏاڍو گهڻو ڏکيو

آهي. بلڪ طورسينا تي حوالي ڪيل ڏهه تختيون ٻين ديوتائن جي وجود کي اهميت وارو سمجهن ٿيون: ”منهنجي روبرو توهان جي لاءِ ڌارين خدائن مان ڪوبه ڪونه هوندو.“ (21) هڪڙي اڪيلي الوهي هستي جي پوڄا گهڻو ڪري هڪڙو انوکو قدم هيو: مصر جي فرعون اڪيناتن (Akenaton) سورج ديوتا جي پوڄا ڪرڻ ۽ ٻين روايتي الوهي هستين کي ترڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. پر ان جي لائق عملن کي ان جي جانشين هڪدم ختم ڪري ڇڏيو هيو. ”مانا“ جي سگهاري ذريعي کي نظر انداز ڪرڻ صاف طور تي احمقانه بهادري لڳي ٿي ۽ اسرائيلين جي پوءِ واري تاريخ ظاهر ڪري ٿي ته اهي ٻين خدائن جي عقيدن کي نظر انداز ڪرڻ لاءِ بلڪل راضي ڪونه ٿيا. يهواه لڙائي ۾ پنهنجي قابليت ثابت ڪئي هئي پر اهو زرخيزي وارو خدا ڪونه هيو. جڏهن اسرائيل کي ڪنعان ۾ آباد ٿيا ته انهن لاشعوري طور تي بل واري عقيدي ڏانهن لاٿور ڪيو جيڪو ڪنعان جو ڌرتي ڌڻي هيو ۽ قديم زماني کان فصلن کي وڌايو هئائين. ٻين سڳورن اسرائيلين کي گهڻوئي تاڪيد ڪيو ته معاهدي سان سڄا رهن پر انهن جي اڪثريت روايتي طريقي سان بل، عشيره ۽ عنت کي پوڄيندي رهي. دراصل بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو ته جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام اڃا طورسينا تي مٿي هيو ته باقي ماڻهو ڪنعان جي پراڻي پاڳان مذهب تي ڦري ويا. انهن هڪڙو سونو گابو ٺاهيو جيڪو ايل جو هڪڙو روايتي تشبيهي مجسمو هيو ۽ ان جي سامهون قديم عبادتي رسمون ادا ڪرڻ لڳا. انهي واقعي کي طورسينا تي ظاهر ٿيل ڀرڄال ظهور جي بلڪل آمهون سامهون واري نموني ۾ رکڻ، ٿي سگهي ٿو ته قديم عهدن جي وارن پنجن ڪتابن يعني ”خمس موسيٰ“ جي آخري سهيڙيندڙن طرفان اسرائيل ۾ اختلاف جي تلخي جي نشاندهي ڪرڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش هجي. حضرت موسيٰ عليه السلام وانگر ٻين ٻين سڳورن به يهواه جي اعليٰ و ارفع مذهب جي پرچار ڪئي پر ماڻهن جي اڪثريت ديوتائن، فطرت ۽ انسان ذات جي وچ ۾ اتحاد جي پنهنجي علامتي سوچ سان پراڻين رسمي اڏاڻگي جي طريقن کي اختيار ڪرڻ گهريو.

تاهر مصر مان وڌي پئماني تي نڪرڻ کان پوءِ اسرائيلين واعدو ڪيو هيو ته يهواه کي پنهنجو اڪيلو خدا ٺاهيندا ۽ نبي سڳورا به ايندڙ سالن ۾ انهن کي انهي سمجهوتي جي ياد دهاني ڪرائيندا رهيا. انهن پنهنجي خدا (”ايلوهم“) طور اڪيلي يهواه جي پوڄا ڪرڻ جو واعدو ڪيو هيو ۽ بدلي ۾ ان انهن سان واعدو ڪيو هيو ته اهي ان جي خصوصي قوم هوندا ۽ انهن کي بي مثال نموني سان ان جو اثر اڻتو تحفظ حاصل هوندو. يهواه انهن کي خبردار ڪيو هيو ته جيڪڏهن اهي انهي سمجهوتي جي انحرافي ڪندا ته اهو انهن کي بي دريءَ سان تباهه ڪري ڇڏيندو. پوءِ به ان جي باوجود اسرائيلي معاهدي واري اقرار نامي ۾ شامل ٿيا هيا. جوشوعا (Joshua) جي ڪتاب ۾ هڪڙي ڳالهه ملي ٿي جيڪا اسرائيل ۽ ان جي خدا جي وچ ۾ انهي معاهدي جي رسم ملهائڻ جي اوائلي عبارت ٿي سگهي ٿي. اهو معاهدو هڪڙو رسمي ٺاهه هيو جيڪو ٻن ڌرين کي گڏ

ڌميوار بڻائڻ لاءِ مشرق وسطي جي سياست ۾ گهڻو استعمال ٿيندو هيو. اهو مقرر ٿيل نموني تي ٻڌل هيو. اقرارنامي جي عبارت بادشاهه جي تعارف سان شروع ٿيندي هئي جيڪو گهڻي طاقتور ڌر هوندو هيو ۽ پوءِ موجوده وقت تائين پنهجي ڌرين جي وچ ۾ تعلقاتن جي تاريخ لکي ويندي هئي. آخر ۾ ان ۾ شرط شروط ٻڌايل هوندا هيا ۽ جيڪڏهن معاهدي جي انحرافي ڪئي ويندي ته ڏنڊ ۽ سزائون سموري معاهدي جي سوچ لاءِ مڪمل وفاداري جي گهرج جو مطالبو لازمي عنصر هيو.

هٿائي (هٿي Hittite) جي بادشاهه مرسيلس ٻئي (Mursilis II) ۽ ان جي ڏن پرينڊز ڊپي تاشيد (Duppi Tashed) جي وچ ۾ ٿيل سورھين صدي واري معاهدي ۾ بادشاهه هي مطالبو ڪيو: ”ٻئي ڪنهن ڏانهن به نه وڃ. تنهنجن ابن ڏاڏن مصر ۾ ڏن پريو تون ايئن نه ڪجان..... تون منهنجي دوست جو دوست ٿي ۽ منهنجي دشمن جو دشمن ٿي.“ بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو ته اسرائيلي جڏهن ڪنعان ۾ پهتا هيا ۽ اتي پنهنجي نسل جي ماڻهن سان گڏجي ويا هيا ته حضرت ابراهيم عليه السلام جي سموري اولاد يهواه سان هڪڙو معاهدو ڪيو هيو. ان جي رسم حضرت موسيٰ عليه السلام جي جانشين جوشوعا ملهائي هئي. جيڪو يهواه جي نمائندگي ڪري رهيو هيو. اقرارنامون روايتي نموني ۾ لکيل آهي. يهواه جو تعارف ڪرايو ويو هيو. حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت اسحاق عليه السلام ۽ حضرت يعقوب عليه السلام سان ان جي ڪاروهنوار جي ياددهاني ڪرائي وئي هئي. ان کان پوءِ مصر مان يهودين جي نڪرڻ وارن واقعن کي بيان ڪيو ويو هيو. آخر ۾ جوشوعا اقرارنامي جا شرط پيش ڪيا ۽ مطالبو ڪيائين ته اسرائيل جا سڀئي گڏ ٿيل ماڻهو رسمي رضامندي جو اقرار ڪن.

”سوهاڻي يهواه کان ڊڄو ۽ خلوص سان ۽ مڪمل طور تي ان جي تابعداري ڪيو. جن ديوتائن جي مصر ۽ اردن ۾ پوڄا ڪندا هيا انهن کي وساري ڇڏيو ۽ صرف يهواه جي تابعداري ڪريو. پر جيڪڏهن توهان يهواه جي تابعداري نه ڪندا، اڄ ئي چونڊ ڪيو ته توهان ڪنهن جي تابعداري ڪرڻ گهرو ٿا، آيا انهن ديوتائن جي جن جي توهان جا ابا ڏاڏا اردن ۽ مصر ۾ تابعداري ڪندا هيا يا آمورائين (Amorites) جي خدائن جي، هاڻي جن جي ڌرتي ۾ توهان رهو ٿا.“ (22)

ماڻهن وٽ يهواه ۽ ڪنعان جي روايتي ديوتائن جي وچ ۾ هڪڙي چونڊ جو اختيار هيو. انهن ڪونه گهٻرايو. يهواه جهڙو ٻيو ڪو ديوتا ڪونه هيو. پنهنجن پوڄارين جي معاملي ۾ ڪابه الوهي هستي اهڙي مؤثر ڪونه رهي هئي. انهن جي معاملن ۾ ان جي طاقتور مداخلت ڪنهن معقول شڪ کان مٿي ثابت ڪيو هيو ته يهواه انهن جو ايلوهم (خدا) ٿيڻ جي اهل هيو. اهي ان اڪيلي جي عبادت ڪندا ۽ ٻين ديوتائن کي رد ڪندا. جوشوعا انهن کي خبردار ڪيو ته يهواه تمام گهڻو غيرت وارو آهي. جيڪڏهن انهن معاهدي جي شرطن جي پيچڪڙي ڪئي ته اهو انهن کي تباھ ڪري ڇڏيندو. ماڻهو

پنهنجي ڳالهه تي ڄميا رهيا: انهن اڪيلي يهواه کي پنهنجو ايلوهر ڪري چونڊيو. جوشوعا رڙ ڪئي: ”پوءِ توهان پاڻ منجهان ناقابل قبول ديوتائن کي ڪڍي ڇڏيو! ۽ پنهنجيون دليون اسرائيل جي خدا يهواه جي حوالي ڪري ڇڏيو.“

بائبل ۾ ڏيکاريل آهي ته ماڻهو معاهدي سان سڄا ڪونه هيا. جڏهن انهن کي يهواه جي فوجي مهارت جي تحفظ جي ضرورت هوندي هئي ته اهي لڙائي جي وقتن تي ان کي ياد ڪندا هيا. باقي جڏهن آرام ۽ سڪون جو وقت هوندو هيو ته اهي بعل، عنت ۽ عشيره جي پراڻي طريقي واري پوڄا ڪندا هيا. توڙي جو يهواه جي عقيدي وارو مذهب پنهنجي تاريخي رويي ۾ بنيادي طور مختلف هيو. ان اڪثر ڪري پنهنجو پاڻ کي پراڻي بت پرستان نمونن ۾ ظاهر ڪيو. جڏهن حضرت سليمان عليه السلام جيروسلم (يروشلیم - بيت المقدس) ۾ يهواه جي لاءِ عبادت گهر ٺاهيو اهو شهر جيڪو ان جي والد سڳوري حضرت دائود عليه السلام جالوت کان ڪسيو هيو اهو ڪنعاني ديوتائن لاءِ ٺاهيل عبادت گهرن جهڙو ئي ساڳيو هيو. اهو تن هن چورس ايراضي تي مشتمل هيو. ان ۾ گنبذ وارو هڪڙو ننڍڙو ڪمرو هيو. جنهن کي مقدس حرم سڏيو ويندو هيو ان ۾ معاهدي واري صندوق (صندوق سڪينا) ۽ سفر ۾ کڻڻ وارو قرباني ڪرڻ لاءِ تختو جنهن کي اسرائيلي بيابانن ۾ پنهنجي سالن واري رولاڪي دوران کنيو وٺندا هيا. رکيل هيا. عبادتگاه اندر هڪڙو عاليشان ٿامي جو ڊيگڙو رکيل هيو جيڪو ڪنعاني ڏندڪٿا جي قديم سمنڊ، يام (yam)، جي ترجماني ڪندو هيو. ۽ ٻه چاليهه فوٽ ڊگهيون ٿوڻيون ڪتل هونديون هيون جيڪي عشيره جي زرخيزي واري مذهبي عقيدي جي نشاندهي ڪنديون هيون. اسرائيلين قديم عبادت گاهن ۾ يهواه جي پوڄا ڪرڻ جاري رکي، اهي عبادتگاهون اسرائيلين کي بيت ايل، شلوه (Shiloh)، هثرون، بيت الحم ۽ ڊان (Dan) ۾ ڪنعانين کان ورثي ۾ مليون هيون، جتي عام طور تي پاڳان رسمون ادا ڪيون وينديون هيون. بهرحال، عبادت گهر جلدي خاص حيثيت حاصل ڪري ويو توڙي جو جيئن اسان کي خبر پوندي اتي پڻ ڪجهه ظاهر ظهور غير روايتي سرگرميون ٿينديون هيون. اسرائيلي ان عبادت گهر کي يهواه جي آسماني دربار جو هوبهو نقل طور ڏسڻ لڳا. انهن وٽ سرءُ ۾ پنهنجي نئين سال جو هڪڙو ڏڻ هيو جيڪو قرباني جو پڪرو ذبح ڪرڻ واري رسم ادا ڪرڻ ذريعي ڪفارو ادا ڪرڻ واري ڏينهن سان شروع ٿيندو هيو جنهن کان پوءِ پنجن ڏينهن تائين زراعتي سال جي شروع ٿيڻ جي نشاني طور يهودين جي تهوار جو پوک ڪرڻ وارو ڏڻ ملهائيو ويندو هيو. اها راءِ به ظاهر ڪئي وئي آهي ته يهودين جي تهوار واري ڏينهن تي ڪجهه مناجاتن ذريعي يهواه جي عبادت گهر ۾ ان جي تاجپوشي جي رسم ملهائي ويندي هئي. جنهن مردوڪ جي تاجپوشي وانگر ان جي بدنظمي جي بنيادي غلبي کي وري جاري ڪيو. (24) حضرت سليمان عليه السلام پاڻ هڪڙو وڏو موافقت پسند هيو: ان جون گهڻيون ئي زالون پاڳان مان هيون جيڪي انهن جي پنهنجن ديوتائن جي پوڄا ڪنديون هيون ۽ پنهنجن پاڙيسري پاڳان سان انهن جا دوستاڻا تعلق هيا.

هميشه اهو خوف رهندو هيو ته آخرڪار يهواه جو مذهبي عقيدو مشهور بت پرستائي عقيدو ۾ گڏسڻ ٿي ويندو. نائين صدي ق.م جي آخر ڌاري اها نويت خاص طور تي شديد ٿي وئي. 869 قبل مسيح ۾ اسرائيل جي اترين بادشاهت جي تخت تي بادشاهه احاب ويٺو. ان جي زال جيزيبيل (Jezebel) جيڪا سلڊن (Sidon) ۽ صور (Tyre) جيڪو هاڻي لبنان آهي، جي بادشاهه جي ڌيءَ هئي، اها جوشيلي بت پرست هئي ۽ ملڪ کي بعل ۽ عشيرو جي مذهب تي تبديل ڪرڻ جي نيت هيس. ان بعل جي پروهنن کي ملڪ ۾ گهرايو جن جلدئي اترادي ماڻهن منجهه پنهنجا پيروڪار حاصل ڪري ورتا، جن تي حضرت دائود عليه السلام فتح حاصل ڪئي هئي ۽ دلي طور يهواه کي ڪونه مڃيندا هيا. احاب (Ahab) يهواه سان سچو رهيو پر جيزيبيل جي مذهب بدلائڻ واري نيت کي روڪڻ جي ڪوشش ڪونه ڪيائين. بهرحال، ان جي راڄ جي پڇاڙڪن ڏينهن ۾ جڏهن هڪڙي سخت ڏڪار ملڪ کي اچي وڪوڙيو ته عليجاهه (Eli-Jah) نالي هڪڙي نبي سڳوري ملڪ ۾ جتي ڪٿي ڦيرا ڏيڻ شروع ڪيا، ان کي بوجارو چوڻو پاتل هيو ۽ چمڙي جي گوڏ ٻڌل هيس، اهو يهواه سان غداري خلاف ماڻهن کي ملامت ڪري رهيو هيو. ان يهواه ۽ بعل جي وچ ۾ ڪارمل (Carmel) جبل تي مقابلو ڪرائڻ لاءِ بادشاهه احاب ۽ ماڻهن کي ڪوٺ ڏني. اتي بعل جي 450 اهم ڪارندن جي موجودگي ۾ ان ماڻهن کي هڪڙو ڊگهو واعظ ڏنو: اهي ٻن الوهي هستين جي وچ ۾ ڪيستائين ٻڌڻ واري حالت ۾ رهندا؟ پوءِ ان ٻه ڏاند گهرايا، هڪڙو پنهنجي لاءِ ۽ هڪڙو بعل جي ڪارندن لاءِ، ته انهن کي ٻن قربان گاهن تي بيهاريو وڃي. انهن کي پنهنجن خدائن کي پاڏاڻو هيو ۽ ڏسڻو هيو ته انهن مان ڪهڙو آسمان مان باهه موڪلي قرباني جي ڏاند کي ساڙي پسر ڪري قبوليت جو شرف بخشي ٿو. ماڻهن رڙ ڪئي ”اسان کي قبول آهي!“ بعل جا ڪارندا صبح تائين ان جو نالو پڪاريندا رهيا. پنهنجي قربان گاهه جي چوڌاري پنهنجو روايتي منڊڪ چال وارو ناچ ڪندا رهيا، تلوارن ۽ بڙچين سان هوڪرا ڪندا ۽ پاڻ کي زخمي ڪندا رهيا. ”پر ڪوبه آواز ڪونه ٿيو ڪوبه جواب ڪونه آيو.“ عليجاهه عليه السلام انهن تي چٽر ڪئي: ”اڃا ڏاڍيان سڏ ڪيو!“ ان رڙ ڪري چيو ”جيئن ته اهو دير ٿا آهي: ان جا پروگرام اڳواٽ رٿيل آهن يا اهو مصروف آهي، يا اهو ڪنهن مسافري تي ويل آهي، شايد اهو ننڊ ۾ آهي ۽ اهو پوءِ سجاڳ ٿيندو.“ ڪجهه به ڪونه ٿيو ”ڪوبه“ آواز ڪونه ٿيو ڪوبه جواب ڪونه مليو انهن ڏانهن ڪوبه ڌيان ڪونه ويو.“

هاڻي عليجاهه عليه السلام جو وارو هيو. ماڻهو يهواه واري قربانگاهه جي چوڌاري گڏ ٿي ويا، هن ان جي چوڌاري هڪڙي ڪاهي ڪوٺي، جنهن کي پاڻيءَ سان پرڻائين ته جيئن ان کي باهه لڳڻ اڃا وڌيڪ ڏکي ٿي وڃي. پوءِ عليجاهه عليه السلام يهواه کي سڏ ڪيو. برابر، هڪدم آسمان منجهان باهه اچي ڪري ۽ قربان گاهه ۽ ڏاند کي ساڙي پسر ڪري ڇڏيائين، ڪاهي ۾ موجود سموري پاڻي کي به چٽي وئي. سڀئي ماڻهو منهن ڀري ڪري پيا، انهن رڙ ڪئي: ”يهواه خدا آهي، يهواه خدا آهي.“ عليجاهه ڪو فرائدل فاتح ڪونه هيو.

ان حڪم ڪيو: ”بعل جي ڪارندن کي پڪڙيو!“ هڪڙي کي به مڪونه ڇڏيائون. اهو انهن کي پر واري واديءَ ۾ وٺي ويو ۽ سڀني کي ڪهي ڇڏيائين. (25) ڪفر عام طور تي پاڻ کي ماڻهن مٿان تاقڻ ڪونه گهرندو هيو. - جيزيل هڪڙي دلچسپ استثنا آهي - چو ته وحدت الوجودي ۾ سدائين ٻين ڳالهين سان گڏوگڏ هڪڙي ٻئي خدا جي لاءِ جاءِ هئي. اهي اوائلي ڏندڪٿائي واقعا ڏيکارين ٿا ته شروع کان ئي يهواه جي مڃتا ٻين مذهبن کان انڪار ڪرڻ ۽ زبردستي آڻ مڃائڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. ٻئي باب ۾ اسان انهيءَ ڳالهه جي سبب جو وڌيڪ تفصيل سان تجزيو ڪنداسين. قتلام ڪرڻ کان پوءِ عليجاه ڪارمل جبل جي چوٽيءَ تي مٿي چڙهي ويو ۽ گوڏن ۾ پنهنجو منهن هڻي عبادت ڪرڻ لڳو. ٿوري ٿوري دير کان پوءِ ملازم کي موڪليائين ٿي ته افق جو جائزو وٺي اچي. آخرڪار ملازم هڪڙي ننڍڙي ڪڪر جي خبر آندي. اٽڪل ماڻهوءَ جي هٿ جيتري ماپ جو. اهو سمنڊ پاسي کان اڀرندو پئي آيو. عليجاه ملازم کي چيو ته اهو وڃي ۽ بادشاهه احاب کي خبردار ڪري ان کان اڳ جو مينهن اچي ان کي پڪڙي اهو تڪڙو تڪڙو گهر پهچي. بلڪل ائين جيئن ان ٻڌايو آسمان گهاٽن ڪڪرن سان پر جي ويو ۽ مينهن ٻوڙان ٻوڙ ڪري وسڻ لڳو. وجد ۾ عليجاه پنهنجو جو ڪٿي پاتو ۽ احاب جي گهوڙا گاڏي سان گڏوگڏ ڊوڙندو ويو. يهواه برسات وسائڻ ذريعي بعل يعني طوفاني خدا جي ڪرت تي قبضو ڪيو هيو اهو ثابت ڪرڻ لاءِ ته اهو جهڙو لڙائي ۾ اثر رکندڙ هيو ائين زرخيزي ۾ به بااثر هيو.

بعل جي ڪارندن جي قتلام خلاف رد عمل ٿيڻ جو انديشو ڪندي عليجاه سينا جزيري ڏانهن پڄي ويو ۽ طور سينا تي پناهه حاصل ڪيائين جتي خدا حضرت موسيٰ عليه السلام کي پنهنجو ديدار ڪرايو هيو. اتي ان خدائي ظهور جو مشاهدو ڪيو جنهن يهواه جي نئين روحانيت جو احساس ڏياريو. ان کي هدايت ڪئي وئي ته الوهي هستي جي اثر کان پاڻ بچائڻ لاءِ ٽڪريءَ جي ڌار ۾ اندر وڃي بيهي:

”پوءِ يهواه پاڻ اڳتي ويو. ان کان پوءِ زوردار آنداري آئي، ايتري زوردار هئي جو ان يهواه جي آڏو جبلن کي ڦاڙي ڇڏيو ۽ ٽڪرين کي ڪنڊڙائي ڇڏيائين. پر يهواه آنداري ۾ ڪونه هيو. آنداري کان پوءِ زلزلو آيو پر يهواه زلزلي ۾ ڪونه هيو. زلزلي کان پوءِ باهه آئي، پر يهواه باهه ۾ ڪونه هيو. باهه کان پوءِ هڪڙي وڻندڙ هير جو جهوتو آيو. جڏهن عليجاه اهو ٻڌو ته ان جي سان منهن ڏي ڇڏيو.“ (26)

پاڳان جي ديوتائن جي برخلاف يهواه فطرت جي طاقتن مان ڪنهن ۾ به ڪونه هيو پر هڪڙي نجی بادشاهت ۾ هيو. ڳوڙهي خاموشي جي حالت ۾ هڪڙي هلڪي هير جي نالي ماتر مشاهدي جوڳي سانت ۾ ان جو تجربو ٿيندو آهي.

عليجاه جي ڪهاڻي يهودي صحيفن ۾ ماضي جي آخري ڏندڪٿائي بيان تي مشتمل آهي. سموري ڪٿراڳ دوران ماحول ۾ تبديلي هئي. 200 کان 800 قبل مسيح واري عرصي کي ”ايخسيل ايج“ جو نالو ڏنو ويو آهي. مذهب دنيا جي سڀني اهم علائقن ۾

ماڻهن نوان نظريا ٺاهيا جيڪي سدائين فيصلو ڪن ۽ تشڪيلي عنصر رهندا پئي آيا آهن. نون مذهبي طريقن تبديل ٿيل معاشي ۽ سماجي حالتن جي عڪاسي ڪئي. ڪجهه سببن ڪري جيڪي اسان پوري طرح سمجهي نٿا سگهون، سڀني وڏين تهذيبن هڪجهڙي ئي رستي تي هلندي ترقي ماڻي. ان وقت ۾ به جڏهن اڃا ڪو تجارتي رابطو ڪونه هيو (جيئن چين ۽ يورپي علائقي جي وچ ۾). اها هڪڙي ٽئين خوشحالي جي لهر هئي جنهن واپاري طبقو پيدا ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي. طاقت هاڻي بادشاهه ۽ پادري عبادت گهر ۽ محلات کان منڊي (مارڪيٽ) ڏانهن منتقل ٿي رهي هئي. نئين دولت دانشورائي ۽ ثقافتي رنگارنگي پيدا ڪئي ۽ شخصي ضمير جي ترقي کي پڻ همٿايو. جيئن ئي شهرن ۾ تبديلي جي رفتار تيز ٿي ته اڻ برابري ۽ استحصال وائڻا ٿي ويا ۽ ماڻهن کي احساس ٿيڻ لڳو ته انهن جو پنهنجو ئي طرز عمل مستقبل جي نسلن جي قسمت ٺاهي سگهندو. انهن مسئلن ۽ معاملن کي حل ڪرڻ لاءِ ڪيترائي هڪڙو واضح نظريو ايجاد ڪيو: چين ۾ تائوٽ (Taoism) ۽ ڪنفيوشزمز (Confucianism) آئي. هندوستان ۾ هندومت ۽ ٻڌمت وارا عقيدا آيا ۽ يورپ ۾ فلسفاڻي عقليت. باقي مشرق وسطيٰ ڪو يڪسان رجحان پيش ڪونه ڪيو. البت ايران ۽ اسرائيل ۾ ترتيب وار زرتشت ۽ عبراني نبين وحدانيت جي مختلف صورتن کي ترقي وٺرائي. ٿي سگهي ٿو ته اها ڳالهه عجيب لڳي ته ان دور جي ٻين عظيم مذهبي بصيرتن وانگر ”خدا“ جو نظريو به غاصب سرماڻيداري جي ماحول ۾ منڊي جي معيشت ۾ اُسريو.

يهواه جي اصلاح شده مذهب جو تجزيو ڪرڻ لاءِ اڳئين باب ۾ وڌ کان اڳ مان انهن نين ترقيين مان ٻن تي مختصر طور ڪجهه ذڪر ڪرڻ گهران ٿي. هندوستان جي مذهبي تجربن انهن ئي ساڳين خطن تي هلندي ترقي حاصل ڪئي، پر ان جو مختلف ڳالهين تي اصرار خدا بابت اسرائيلي سوچ جي مخصوص مسئلن ۽ خاصيتن تي روشني وجهڻ ۾ مدد ڏيندو. افلاطون ۽ ارسطو جي عقليت پسندي (منطق) پڻ اهميت واري آهي، ڇو ته يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن، سڀني پنهنجا خيال انهن مان ئي اخذ ڪيا ۽ انهن کي پنهنجي ذاتي مذهبي تجربن لاءِ اختيار ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائون، انهيءَ جي باوجود جو يوناني خدا انهن جي پنهنجي خدا کان گهڻو مختلف هيو.

ستين صدي قبل مسيح ۾ آرين، جنهن مان ايران نڪتل آهي، سنڌو ماڻهي تي هلاڻ ڪئي هئي ۽ مقامي آبادي کي پنهنجو مطيع بڻايو هئائون. انهن پنهنجا مذهبي خيال به مسلط ڪيا هيا. جيڪي اسان کي رگ ويد نالي مناجاتن جي مجموعي ۾ بياني انداز ۾ ملن ٿا. ان ۾ گهڻائي ديوتا نظر ايندا. انهن جي باري ۾ ڪيتريون ئي ساڳيون مشرق وسطيٰ جي ديوتائن واريون خاصيتون بيان ٿيل آهن. جيڪي طاقت، زندگي ۽ شخصيت سان فطرت جي طاقتن کي هڪڙي جبلت طور پيش ڪندا هيا. پوءِ به اهڙيون نشانين موجود هيون جن موجب ماڻهو سمجهندا هيا ته مختلف ديوتا بس هڪڙي ئي خدائ مطلق جا تشبيهي ظهور آهن. جنهن ڪري انهن سڀني کي برتري حاصل آهي. بابل وارن وانگر

آرين کي به چڱي طرح خبر هئي ته انهن جون ڏندڪٿائون حقيقت جا اصلي بيان ڪونه آهن، پر هڪڙي اسرار کي بيان ڪن ٿيون. جنهن کي خود ديوتا پاڻ به مناسب نموني بيان ڪونه ڪري سگهيا هيا. جڏهن انهن اهو تصور ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته ابتدائي بي ترتيبي مان ديوتا ۽ دنيا ڪيئن نروار ٿيا هيا ته اهي انهي نتيجي تي پهتا ته هستي جي اسرار کي سمجهي ڪونه سگهندا، ڪونه ٿي، ديوتا به نه:

”پوءِ ڪير ڄاڻي ٿو ته اهو ڪٿان ظاهر ٿيو؟“

اها پڌري ٿيل هستي ڪٿان ظاهر ٿي آهي؟

ڇا خدا ان کي ترتيب ڏني، يا آيا ان ڪونه ڏني؟

صرف اهوئي جيڪو آسمان جي بلنديءَ تان ان جي نگهباني ڪري ٿو ڄاڻي ٿو.

يا شايد اهو ڪونه ٿو ڄاڻي! (27)

ويدن جي مذهب زندگي جي بڻ بنياد جي وضاحت ڪرڻ يا فلسفائن سوالن جا حقيقي جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪونه ڪئي، ان جي بجاءِ اهو هستي جي جلال ۽ هيبت سان سمجهوتو ڪرڻ لاءِ ماڻهن جي مدد ڪرڻ جي نموني وارو هيو. ان جواب ڏيڻ جي بجاءِ گهڻا سوال اٿاريا ۽ ماڻهن کي نيازمندي واري اچرج ۾ روڪي رکڻ جو مقصد ٿي رکيائين.

اٺين صدي قبل مسيح ۾ جڏهن ”ج“ ۽ ”ي“ پنهنجا مشهور ڪتاب لکي رهيا هيا تڏهن هندوستان جي ننڍي کنڊ جي سماجي ۽ معاشي حالتن ۾ تبديلي جو اهو مطلب ظاهر ٿيو ته پراڻو رگ ويد مذهب هاڻي وڌيڪ ڪارآمد ڪونه رهيو هيو. مقامي آبادي جا خيال جيڪي آرين جي ڪاهن کان پوءِ وارين صدين دوران ڊهجي ويا هيا، وري اڀرڻ لڳا ۽ هڪڙي نئين مذهبي بک پيدا ڪيائون. ڪرما جي نظريي ۽ ٻيهر پيدا ٿيل دلچسپي ڪري، جنهن مطابق اهو خيال ڪيو ويندو هيو ته ڪنهن به ڳالهه جي تقدير ان جي پنهنجن اعمالن ذريعي ئي مقرر ٿيندي آهي، ماڻهو انهي ڳالهه تي راضي ڪونه هيا ته انسانن جي غير ذميواريون روين لاءِ ديوتائن تي الزام هڻڻ. ديوتائن کي وڏي پئماني تي اڪيلي ماورائي حقيقت جي نشانين طور ڏٺو وڃڻ لڳو. ويدڪ مذهب قرباني جي رسمن ادا ڪرڻ ۾ مصروف ٿي ويو هيو پر يوگا جي پراڻي هندوستانیءَ ۾ بل ٻيهر دلچسپي وٺڻ (جنهن ۾ تصور جي خصوصي اصولن سان ذهن جي طاقتن کي هڪڙي جاءِ تي ٽڪائي رکيو آهي) جو اهو مطلب ظاهر ٿيو ته ماڻهو اهڙي مذهب کان جيڪو ٻاهرين ظاهري شين تي توجهه ٽڪائي رکڻ سان واسطو رکندو هجي مطمئن ڪونه هيا. صرف قرباني ۽ اجتماعي دعائون ڪافي ڪونه هيون؛ انهن اهڙين مذهبي رسمن جي اندروني رمن کي معلوم ڪرڻ ٿي گهريو. اسان کي خبر پوندي ته اسرائيل جي ٻين سڳورن به ساڳي بي اطميناني محسوس ڪئي هئي. هندوستان ۾ ديوتائن کي هاڻي ٻين وجودن وانگر ڪونه سمجهيو ويندو هيو جيڪي پنهنجن پوڄارين جي لاءِ خارجي حيثيت وارا هيا، ان جي بجاءِ مردن ۽ عورتن حق جي هڪڙي اندروني احساس جي مڃتا حاصل ڪرڻ گهري ٿي.

هندوستان ۾ هاڻي ديوتا گهڻو اهم ڪونه رهيا هئا. تڏهن کان مذهبي اوستاد (گرو) کي انهن جي جاءِ والارڻي هئي ۽ ان کي ديوتائن کان برتر سمجهڻو هيو. ۸۰. انسانيت جي قدر جي مڃتا جو واضح اعلان هيو ۽ پنهنجي قسمت کي پنهنجي اختيار ۾ رکڻ جي خواهش هئي. اهو ننڍي کنڊ جو عظيم مذهبي ادراڪ ٿيڻو هيو. هندومت ۽ ٻڌمت وارن نون مذهبن ديوتائن جي وجود کان انڪار ڪونه ڪيو نه وري انهن ماڻهن کي انهن جي پوڄا ڪرڻ کان منع ڪئي. انهن جي خيال موجب اهڙو انڪار ۽ رڪاوٽ نقصانڪار ثابت ٿيڻا هيا. ان جي بجاءِ هندن ۽ ٻڌمت وارن ديوتائن کان برتر ٿيڻ ۽ انهن کان گوءِ کڻڻ لاءِ نوان طريقا اختيار ڪيا. اٺين صدي ق.م دوران دانشورن (رشنين) انهن مسئلن کي حل ڪرڻ لاءِ منظوم مقالن ذريعي ڪوشش ڪئي جن کي آرنڪيڪ ۽ اپنيشد سڏيو ويندو آهي يا جن کي مجموعي طور ويدانت، يعني ويدن جو اختتام سڏيو ويندو آهي. پنجين صدي ق.م جي آخر تائين گهڻي کان گهڻا اپنيشد لکيا ويا، ان زماني ۾ اٽڪل 200 موجود هيا. جنهن مذهب کي اسان هندومت سڏيون ٿا ان جي باري ۾ عام تعريف بيان ڪرڻ ناممڪن آهي، چوڻه ان ۾ مختلف نظام گڏ هلن ٿا ۽ انهي ڳالهه کان انڪار ٿو ڪري ته ڪا هڪڙي مخصوص تشريح اطمینان بخش ٿي سگهي ٿي. پر اپنيشد ديوتا پٽ جو هڪڙو منفرد نظريو پيش ڪيو جيڪو ديوتائن کان برتر آهي پر فطري طور سڀني شين ۾ موجود آهي.

ويدڪ مذهب ۾ ماڻهن قرباني جي مذهبي رسمن ادا ڪرڻ ۾ هڪڙي مقدس طاقت جو تجربو ڪيو هيو. انهن ان مقدس طاقت کي برهمڻ جو نالو ڏنو. مذهبي طبقي (برهمڻ طور سڃاتل) لاءِ پڻ اهو مڃيو ويندو هيو ته انهن کي اهڙي طاقت حاصل آهي. جيئن ته مذهبي رسمن ذريعي قرباني کي سڄي ڪائنات جو هڪڙو ننڍڙو نقل (عالم اصغر) طور سمجهيو ويندو هيو، برهمڻ لاءِ آهستي آهستي اهو مطلب ڪڍيو ويو ته اهي هڪڙي طاقت آهن جيڪا هر شي جو مقابلو ڪري سگهي ٿي. سموري دنيا کي برهمڻ جي پراسرار وجود مان نڪرندڙ هڪڙي الوهي سرگرمي (فعاليت) طور ڏٺو ويو جيڪا سمورن موجودات جي مخفي معنيٰ هئي.

اپنيشد ماڻهن کي همٿايو ته اهي سڀني شين ۾ برهمڻ جي موجودگي واري احساس کي ذهن نشين ڪن. اهو دنيا جي لغوي معنيٰ ۾ ”ظهور“ جو هڪڙو عمل هيو: اهو سڀني موجودات جي مخفي پهلو کي پردي مان ٻاهر آڻڻ جي مترادف هيو. هر موجود شي برهمڻ جو مظهر ٿي وئي: حقيقي بصيرت جو دارومدار مختلف مشاهدن (مظاهر) پٺيان اتحاد جي ذهني صلاحيت تي رکيل هيو. ڪجهه اپنيشدن ۾ برهمڻ کي هڪڙي شخصي طاقت طور ڏيکاريو ويو پر ٻين ۾ ان کي مڪمل طور تي غير شخصي ڏيکاريو ويو آهي. برهمڻ کي ”تن“ چئي مخاطب نٿو ڪري سگهجي: اهو هڪڙو اڻ چٽو لفظ آهي جيڪو نه مذڪر جي ۽ نه وري مؤنث جي نشاندهي ڪري ٿو. نه وري برهمڻ جو تجربو هڪڙي حاڪم ديوتا جي ارادي (اختيار) طور ڪبو آهي. برهمڻ انسان ذات سان ڪونه

ڳالهائيندو آهي. اهو مردن ۽ عورتن سان ملاقات ڪري نه سگهندو آهي. اهو مڙني انساني سرگرمين کان ماوراءِ آهي. اهو اسان کي ذاتي طور سڏ سان سڏ به ڪونه ڏيندو آهي: ڏوهه گناهه ان کي ”ناراض“ ڪونه ڪندا آهن ۽ اهو به ڪونه چڻي سگهيو ته اسان سان ”پيار ڪري ٿو“ يا ”ڪاوڙيل“ آهي. دنيا جي تخليق ڪرڻ لاءِ ان جي ساراهه ڪرڻ يا شڪريو ادا ڪرڻ مڪمل طور تي ناموزون هوندو.

اها الوهي طاقت بلڪل نامانوس هوندي. انهيءَ حقيقت جي باوجود ته اها اسان کي احساس ڏياري ٿي، سمائي ٿي ۽ همٿائي ٿي. يوگا جي مقرر اصولن ماڻهن کي داخلي دنيا کان واقف ڪرايو هيو. انهن بنا چرپر جي ويهڻ، ساھ کڻڻ، عام خوراڪ کائڻ ۽ هڪ جاءِ تي ذهني توجهه ڏيکارڻ وارن اصولن ٻين ثقافتن ۾ پڻ انفرادي طور ترقي ڪئي آهي، جيئن اسان کي خبر پوندي ۽ روشن خيالي ۽ روحاني نڪار جو تجربو پيش ڪيو آهي، جن جون مختلف تشريحن ڪيون ويون آهن، پر اهي انسان ذات لاءِ فطري لڳن ٿيون. اپنڀشن ۾ دعويٰ ڪئي وئي ته جسم جي هڪڙي نئين صورتحال جو اهو تجربو ساڳي مقدس طاقت هئي جيڪا سموري ڪائنات کي تقويت پهچائي ٿي. هر هڪ ماڻهو جي اندر ابدي جوهر کي آتما سڏيو ويندو هيو: اهو ڪفر جي پراڻي اجتماعي تصور جو هڪڙو نئون مؤلف هيو. اسان منجهه ۽ هر هنڌ ”هڪڙي حياتي“ جون نمونن ۾ ٻيهر دريافت جيڪا يقيني طور الوهي هئي. چانڊوڪا اپنڀشن ان جي لوڻ واري تمثيلي ڪهاڻي ۾ وضاحت ڪئي آهي. سريٽاڪيٽو (Sretaketu) نالي نوجوان ٻارهن سالن تائين ويداس جو مطالعو ڪيو هيو جيڪو گهڻو سڄو ان کي ياد ٿي ويو هيو. بهر حال، ان جو پيءُ اڍالڪا (Uddalaka) ان کان هڪڙو سوال پڇي ٿو جنهن جو اهو جواب ڏئي نٿو سگهي. پوءِ ان جو پيءُ ان کي اصلي حق بابت هڪڙو سبق ڏئي ٿو جنهن کان اهو بلڪل بي خبر هيو. ان پنهنجي پٽ کي چيو ته پاڻيءَ ۾ ٿورو لوڻ وجهه ۽ ٻي صبح جو اهو واپس پيش ڪر. جڏهن ان جو پيءُ ان کي لوڻ پيش ڪرڻ لاءِ چوي ٿو ته سريٽاڪيٽو ان کي غائب ٿو ڏسي ڇو ته اهو مڪمل طور تي ڳري جذب ٿي ويو هيو. اڍالڪا ان کان سوال پڇڻ شروع ٿو ڪري:

”ڇا انهي کي تون آخري ڪناري کان پيئندين؟ اهو ڪيئن ٿو لڳي؟“ ان چيو.

چوڪري جواب ڏنو ”لوڻ“

”ان کي وچ مان پي، اهو ڪيئن ٿو لڳي؟“

”لوڻ“

”ان کي ٻئي ڪناري کان پي، اهو ڪيئن ٿو لڳي؟“

”لوڻ“

”ان کي ٻاهر اڇلائي پوءِ مون ڏانهن اچ.“

چوڪري کي جيئن چيو ويو ايئن ڪيائين پر انهي عمل لوڻ کي ساڳي حالت

۾ رهڻ کان ڪونه روڪيو.

ان جي پي ان کي چيو: ”منهنجا پيارا ٻچا، اهو سچ آهي تہ تون ”هستي“ کي پروڙي نٿو سگهين، پر اهو اوترو ئي سچ آهي تہ اها (هستي) هتي سرحد آهي. اهو پهريون جوهر، سموري ڪائنات کي جنم ڏنو جو وجود هجي: اهو حقيقي آهي: اهو خود آهي: اهو تہ تون سريٽاڪيٽو آهين!“

انهي مطابق توڙي جو اسان ان کي ڏسي نٿا سگهون، پر هميشه دنيا ۾ ڇانئجي وڃي ٿو. آتما اڙلي طور اسان مان هر هڪ جي اندر موجود آهي. (28)

آتما خدا کي مجسمو ٿيڻ کان بچائي رکيو جيڪا بيروني حقيقت آهي، يعني اسان جي پنهنجين خواهشن ۽ انديشن جو ذهني نقش. جيئن اسان ان کي سمجهون ٿا هندومت ۾ خدا کي دنيا ۾ شامل هڪڙي هستي طور نٿو ڏٺو وڃي، تنهن ڪري اهو دنيا سان مشابهت به ڪونه ٿو رکي. ڪو طريقو به ڪونهي تہ اسان ان کي منطق جي ذريعي سمجهي سگهون. اهو صرف هڪڙي تجربي (”انوپرا“ Anubhara) جي وسيلي پاڻ کي اسان تي آشڪار ڪري ٿو جنهن کي لفظن يا تصورن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي. پر هميشه اهو آهي ”جنهن کي لفظن ۾ بيان ڪري نٿو سگهجي، پر ان وسيلي لفظ ڳالهائڻا ويندا آهن. (يعني اهو سمورن لفظن جو ماخذ آهي)..... جنهن جي باري ۾ ذهن ۾ سوچي نٿو سگهجي، پر اهو اهڙو آهي جنهن وسيلي ذهن سوچي سگهي ٿو.“ (29) خدا سان ڳالهائڻ يا ان جي باري ۾ سوچڻ ناممڪن آهي. اهو اڙلي ۽ ابدي آهي، ان کي صرف سوچ جو موضوع بڻائي سگهجي ٿو. اهو هڪڙي اهڙي حقيقت آهي جنهن جو صرف بي خودي جي عالم ۾ ادراڪ ڪري سگهجي ٿو پنهنجي وجود کان اڳتي نڪري اصلي شعور ۾:

”خدا انهن جي سمجهه ۾ ايندو آهي جيڪي ان جي باري ۾ عقل کان مٿي وڃي سوچيندا آهن. انهن جي سمجهه ۾ ڪونه ايندو آهي جيڪي اهو تصور ڪندا آهن تہ ان تائين عقل ذريعي پهچي سگهجي ٿو. اهو عالمن فاضلن لاءِ اٽواقف ۽ سادن ماڻهن لاءِ سڃاڻل آهي.

اهو هڪڙي جاڳرتا جي بي خوديءَ ۾ سڃاتو ويندو آهي جيڪا ابدي زندگيءَ جو دروازو کوليندي آهي.“ (30)

ديوتائن وانگر منطق کي به مسترد ڪونه ڪيو ويندو آهي. پر هميشه يا آتما جي تجربن کي هڪڙي نظم يا موسيقي جي هڪڙي جزي کان وڌيڪ عقلي طور بيان ڪري نٿو سگهجي. فن جي اهڙي ڪارنامي جي تخليق ۽ ان جي مڃتا لاءِ ڏاهپ ضروري آهي. پر اهڙو تجربو پيش ڪري ٿو جيڪو خاص طور تي منطقي يا عقلي دائري کان گهڻو مٿي آهي. اها ڳالهه پڻ خدا جي تاريخ ۾ هڪڙو مستقل موضوع هوندي.

ذاتي ماورائيت جو فڪريوگي ۾ سمايل هيو جيڪو بصيرت (نروان) جي جاکوڙ لاءِ پنهنجو گهر ٻار ڇڏي ڏيندو هيو ۽ مڙني سماجي بنڌڻن ۽ ذميوارين کي ترڪ ڪري ڇڏيندو هيو. پاڻ کي وجوديت جي هڪڙي ٻي دنيا ۾ پهچائيندو هيو. اٽڪل 538 ق.م ۾ سڌارٽا گوتر نالي هڪڙي نوجوان پڻ پنهنجي خوبصورت زال، پٽ ۽ پنهنجي آسائشن

سان ڀريل گهر کي ڇڏيو جيڪو بنارس کان اتر طرف اٽڪل سو ميلن جي فاصلي تي ڪپل وسطو ۾ هيو ۽ هڪڙو تارڪ دنيا پڪشوتو ويو. ڏکڻ ۽ تڪليفن جا نظارا ڏسي اهو ڊڄي ويو هيو ۽ وجود جي پيڙا کي ختم ڪرڻ لاءِ گجھه کي پروڙڻ تي گهريائين. جيڪا پيڙا اهو پنهنجي چوڌاري هر شي ۾ ڏسي رهيو هيو. ڇهن سالن تائين اهو هندو گروئن جي خدمت ۾ رهيو ۽ ڏکيون رياضتون ڪيائين پر ڪورستو ڪونه لڌائين. رشين جا عقيدا ان کي دل سان ڪونه لڳا ۽ ان جي نفس ڪشي وارين رياضتن ان کي بس مايوس ڪري ڇڏيو هيو. اهو تيستائين ڪامياب ڪونه ٿيو جيستائين انهن طريقن کي مڪمل طور ترڪ نه ڪيائين. پوءِ ان پاڻ کي هڪڙي وجد واري ڪيفيت ۾ پهچائي ڇڏيو ۽ هڪڙي رات اهو نرواڻ يعني بصيرت کي حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. سڄو سنسار خوشيءَ ۾ ڀرجي ويو ڌرتي ڌڏي وئي، آسمان مان گلن جو مينهن اٿو خوشبودار هوائون گھليون ۽ ديوتائن پنهنجن مختلف آسمانن ۾ جشن ملهايو. اڃا وري جيئن ڪافر اٿي تصور ۾ آهي، ديوتا، فطرت ۽ انسان ذات همدردي واري رشتي ۾ گڏ ٻڌجي ويا، نرواڻ جي حاصلات ۽ ڏکڻ تڪليفن کان پوءِ چوٽڪاري جي هڪڙي نئين اميد پيدا ٿي وئي، يعني پيڙا جو خاتمو. گوتم هاڻي ٻڌ يعني هڪڙو بصيرت وارو ٿي ويو هيو. شروع ۾ نفس اماره ان کي هر ڪايتو ته ان ڳالهه کي پاڻ تائين محدود رکي ۽ پنهنجي نئين حاصل ٿيل خوشي جا مزا ماڻي: ان ڳالهه کي مشهور ڪرڻ جي ڪوشش مان ڪو فائدو ڪونه ٿيندو چوٽ ڪير به ان تي اعتبار ڪونه ڪندو. پر روايتي ديوتائن منجهان به ديوتا مها برهما ۽ سڪرا (Sakra) يعني ديواس جو مالڪ، گوتم ٻڌ وٽ آيا ۽ ان کي منت ڪيائون ته پنهنجي نظريي کي دنيا کي کولي ٻڌائي، گوتم ٻڌ راضي ٿي ويو ۽ ايندڙ پنجيتاليهن سالن تائين اهو سڄي هندوستان ۾ پيرين پنڌ گهمندو رهيو ۽ پنهنجي پيغام جي پرچار ڪندو رهيو: هن ڏکڻ ۽ تڪليفن واري دنيا ۾ صرف هڪڙي شي پختي ۽ پائيدار آهي. اها شي ”ڌرم“ آهي يعني سٺي زندگي گذارڻ واري حقيقت، اهائي اڪيلي ڳالهه اسان کي پيڙا کان چوٽڪارو ڏياري سگهندي.

ان معاملي ۾ خدا جو ڪوئي عمل دخل ڪونه هيو. گوتم ٻڌ بناشڪ جي ديوتائن جي وجود ۾ به يقين رکيو ٿي چو ته اهي ان جي ثقافتي ورثي جو هڪڙو حصو هيا پر ان انهن کي انسان ذات لاءِ گھڻو ڪار آمد نٿي مڃيو. اهي پڻ ڏک ۽ تڪليف جي پيڙا واري دنيا ۾ گهيريل هيا، انهن نرواڻ حاصل ڪرڻ ۾ ان جي ڪابه مدد ڪونه ڪئي هئي. ٻين مڙني ساھوارن وانگر اهي به نئين جنم جي چڪر ۾ ملوث هيا. نتيجي ۾ اهي گم ٿيڻا هيا. تاهه پنهنجي زندگيءَ جي تمام اهم گھڙين تي، مثال طور جڏهن ان پنهنجي پيغام جي پرچار ڪرڻ جو فيصلو ڪيو ان تصور کي ته ديوتا ان تي اثر انداز ٿي رهيا آهن ۽ هڪڙو عملي ڪردار ادا ڪري رهيا آهن. تنهن ڪري گوتم ٻڌ ديوتائن جو انڪار ڪونه ڪيو پر تسليم ڪيائين ته نرواڻ جي حتمي حقيقت ديوتائن کان مٿانهين هئي. رياضت جي دوران جڏهن ٻڌ ماڻهو روحاني قرار ۽ ماورائيت جي احساس جو تجربو

ڪندا آهن ته اهي اهو ڪونه مڃيندا آهن ته اهو ڪو هڪڙي مافوق الفطرت هستي سان تعلق جو نتيجو آهي. اهڙيون حالتون انسانن ۾ فطري آهن. هر اهو ماڻهو اهي حاصل ڪري سگهي ٿو جيڪو سٺي واٽ واري زندگي گذاري ٿو ۽ يوگا جون عملي مهارتون سگهي ٿو تنهن ڪري ڪنهن ديوتا تي پاڻ جي بجاءِ گوتم ٻڌ پنهنجن پوئلڳن کي هدايت ڪئي ته پنهنجو پاڻ کي بچائين.

پنهنجي نرواڻ (بصيرت) حاصل ڪرڻ کان پوءِ جڏهن اهو بنارس ۾ پنهنجي پهرين شاگرد سان مليو ته گوتم ٻڌ پنهنجي طريقي جو خلاصو پيش ڪيو جيڪو هڪڙي ائٽر حقيقت تي ٻڌل هيو: سمورو سنسار (وجود) ڏکي (ڏک ۾) آهي. ان ۾ ڏک ۽ تڪليفون پريل آهن: زندگي پوري طرح منجهيل آهي. شيون بي معنيٰ وهڪري ۾ اچن ٿيون ۽ هليون وڃن ٿيون (يعني پيدا ٿين ۽ فنا ٿين ٿيون). ڪنهن کي به دائمي جتاءِ ڪونهي، مذهب جي شروعات ڪنهن شي کي غلط سمجهڻ سان ٿئي ٿي. پراڻي پاڳان زماني ۾ انهي ڪري اسان جي پنهنجي دنيا جي هوبهو هڪڙي الوهي علامتي دنيا جي ڏندڪٿا جو لاڙو پيدا ٿيو هيو جيڪا انسان ذات کي پنهنجي طاقت منتقل ڪري سگهندي هئي. گوتم ٻڌ اها تعليم ڏني ته سڀني ساهوارن سان همدردي ڪرڻ واري زندگي گذارڻ، سٺو ڳالهائڻ ۽ سٺو رويو اختيار ڪرڻ، رحم ڪرڻ سان ۽ نشي وارين يا نشو پيدا ڪندڙ سڀني شين کان پاسو ڪرڻ سان، جيڪي ذهن کي موڳو ڪنديون آهن، پيڙا (ڏک) کان چوٽڪارو حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. گوتم ٻڌ اها دعويٰ ڪونه ڪئي ته ڪوان اهو طريقو ايجاد ڪيو آهي. ان زور ڏئي چيو ته ان اهو ڳولي لڌو آهي: ”مون هڪڙي قديم واٽ، هڪڙو قديم رستو ڏٺو آهي، جنهن تي گذريل زماني جا ٻُڌ (نرواڻ وارا) هلندا هيا.“⁽³¹⁾ پاڳان اصولن وانگر اهو اصول وجود جي لازمي ڍانچي سان ٻڌل هيو خود زندگيءَ جي صورت ۾ فطري طور موجود. ان جي هڪڙي مقصدي حقيقت هئي، انهيءَ ڪري نه ته ڪوان کي منطقي دليل سان ثابت ڪري ڏيکاري سگهيو پر انهي ڪري ته ڪير به ماڻهو جيڪو سنجيدگيءَ سان انهيءَ طريقي جي زندگي گذارڻ جي ڪوشش ڪندو ته اهو خود بخود محسوس ڪندو ته اهو واقعي سچ آهي. فلسفاتي يا اتساهيندڙ تشريح جي بجاءِ اثرائتو هجڻ هميشه هڪڙي ڪامياب مذهب لاءِ معياري دائرو رهيو آهي: دنيا جي مختلف علائقن ۾ رهندڙ ٻُڌن محسوس ڪيو آهي ته زندگيءَ جو اهڙو طور طريقو افضل مطلب واري احساس جو نتيجو ظاهر ڪري ٿو.

ڪرما، مردن ۽ عورتن کي پيڙا وارين حياتين جي سلسلي منجهه نئين جنم جي هڪڙي اڻ ڪٽ ڦيري ۾ ٻڌل رکي ٿي. پر جيڪڏهن اهي پنهنجن مفاد پرستي وارن روين کي سڌارين ته اهي پنهنجي قسمت بدلائي سگهندا. گوتم ٻڌ نئين جنم جي عمل کي هڪڙي شعلي (لات) سان پيٽيو جيڪو بتيءَ کي ٻاري رکي ٿو جنهن مان ٻي بتي ٻاري آهي ۽ جيستائين لات اجهامي وڃي ڪيتريون ئي بتيون ٻاري سگهبيون آهن. جيڪڏهن ڪو انسان ڪنهن غلط رويي سان مڙدي وانگر بي جان آهي ته به اهو يا اها

سولائي سان هڪڙي ٻي بتي ٻارڻ جي قابل آهي. پر جيڪڏهن باه وساميل آهي ته پيڙا جو چڪر ختم ٿي ويندو ۽ نرواڻ حاصل ٿي ويندو. ”نرواڻ“ جي لغوي معنيٰ ”ٽڻو ٿيڻ“ يا ”ٻاهر وڃڻ“ آهي. بهرحال، اها فقط ناڪاري حالت ڪونهي پر ٻڌ جي زندگي ۾ اهڙو ڪردار ادا ڪندي آهي جيڪو خدا سان مشابيهت رکندڙ آهي. جيئن ايدورڊ ڪونزي (Edward Conze) پنهنجي ڪتاب ”ٻڌمت: ان جو خلاصو ۽ ترقي“ (”ٻڌازم: اٽز اسينس ائنڊ ڊولپمينٽ“) ۾ بيان ڪري ٿو ته ٻڌ ماڻهو نرواڻ کي حتمي حقيقت بيان ڪرڻ لاءِ اڪثر ڪري وحدت پرستن وارا ساڳيا خيالي استعارا استعمال ڪندا آهن.

”اسان کي ٻڌايو ويو آهي ته نرواڻ مدامي، مستحڪم، لازوال، قائم (غير متحرڪ) دائمي، لافاني (امر)، اڻ ڄاول ۽ نه ڇڻيندڙ آهي، چو ته اها طاقت، قرار ۽ خوشي، پناهه ڏيندڙ اجهو ۽ پهچ کان مٿي سلامتي واري جاءِ آهي، چو ته اهو حقيقي حق آهي ۽ بالاتر هستي آهي، چو ته اهو ڀلو آهي، اعليٰ مقصد ۽ اسان جي زندگي جي هڪڙي ۽ اڪيلي منزل مقصود، ابدي، لڪل ۽ سمجهه کان بالاتر سڪون.“ (32)

ٿي سگهي ٿو ته ڪجهه ٻڌ انهي پيٽ يا تشبيهه تي اعتراض ڪن چو ته اهي حتمي هستي بابت پنهنجي نظرئي کي بيان ڪرڻ لاءِ ”خدا“ بابت نظرئي کي گهڻو محدود سمجهن ٿا. اهو گهڻي ڀاڱي انهي ڪري آهي جو وحدت پرست هڪڙي هستي جو حوالو ڏيڻ لاءِ جيڪا اسان کان گهڻو مختلف ڪونه آهي، لفظ ”خدا“ کي محدود نموني ۾ استعمال ڪن ٿا. اپنڀشن جي ڄاڻوگرن وانگر، گوتم ٻڌ زور ڏئي چيو ته نرواڻ تي بحث يا وصف بيان ڪري نٿي سگهجي، توڙي جو اها ڪا بهي انساني هستي هجي.

نرواڻ حاصل ڪرڻ ”آسمان تي وڃڻ“ وانگر ڪونهي جيئن عيسائي اڪثر ڪري اهو سمجهن ٿا. گوتم ٻڌ سدائين نرواڻ بابت سوالن جا جواب ڏيڻ کان انڪار ڪندو هو يا ٻين حتمي معاملن بابت، چو ته اهي ”نامناسب“ يا ”ناموزون“ هيا. اسان نرواڻ جي تشريح نٿا ڪري سگهون چو ته اسان جا لفظ ۽ سوچون احساس ۽ ماحول جي دنيا سان مضبوط ٻڌل آهن. فقط تجربوئي ڀروسي وارو ”ثبوت“ آهي. ان جي پوئلڳن کي خبر پئجي ويندي ته نرواڻ موجود آهي چو ته انهن جو سٺي زندگي گذارڻ وارو عمل انهن کي ان جي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ڪندو. (33)

ان جا پڪشو نرواڻ جي نوعيت بابت اندازو نه هئندا. گوتم ٻڌ جيڪو گهڻو ڪجهه ڪري ٿي سگهيو انهن کي ”ڏورانهين ڪناري“ تائين کڻي وڃڻ لاءِ ترهو فراهم ڪرڻ هيو. جڏهن ان کان اهو پڇيو ويو ته ڇا جيڪو ٻڌ نرواڻ حاصل ڪندو آهي ته مرڻ کان پوءِ به زندهه هوندو آهي ته ان اهو چئي سوال کي رد ڪيو ته ”اهو غير مناسب سوال آهي.“ اهو اهڙي سوال جهڙو آهي ته ڪير پڇي ته بتي وسامڻ کان پوءِ شمعو (لات) ڪيڏانهن ويو. ان سان گڏ اهو چوڻ به غلط آهي ته ٻڌ نرواڻ ۾ موجود آهي، ڇا اڳ ۾ ان جو وجود هيوئي ڪونه. ”موجود“ يا ”هجڻ“ وارو لفظ اهڙي ڪنهن به حالت سان تعلق ڪونه ٿورڪي جنهن

کي اسان سمجهي سگهون. اسان کي خبر پوندي ته يهودي، عيسائي ۽ مسلمان صدين کان خدا جي ”وجود“ بابت سوال جو ساڳيو جواب ڏيندا آيا آهن. گوته ٻڌ اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو ته ٻولي ۾ تصورن ۽ منطق کان ماوراءِ حقيقت جي باري ۾ بيان ڪرڻ لاءِ لفظن جو ذخيرو آهي ئي ڪونه پوءِ به ان منطق کان انڪار ڪونه ڪيو پر صاف ۽ سٺي سوچ ۽ ٻوليءَ جي استعمال جي اهميت تي زور پريائين. بهرحال، نتيجي طور اهو انهي راءِ تي پهتو ته ماڻهو جيڪي عقيدا يا ديني نظريو رکي ٿو مثال طور جن مذهبي رسمن جي اداڻگي ۾ اهو حصو وٺي ٿو اهي به غير ضروري آهن. اهي دلچسپ ٿي سگهن ٿيون پر اهي حتمي اهميت واري ڳالهه ڪونه آهن. صرف جيڪا ڪم جي شي آهي اها سٺي زندگي ئي آهي؛ جيڪڏهن ان لاءِ ڪوشش ڪئي وڃي ته ٻڌن کي خبر پئجي ويندي ته ”ڌرم“ حقيقت آهي، توڙي جو اهي ان حقيقت کي منطقي اصطلاحن ۾ بيان ڪري ڪونه سگهندا.

يوناني وري ٻئي پاسي منطق ۽ دليل ۾ جوش خروش سان دلچسپي رکندڙ هيا. افلاطون (427 کان 346 ق.م) مسلسل ڏاهپ جي نوعيت ۽ انساني علم (علم الانسان) جي نظريي (”اپسٽيمولاجي“ Epistemology) جي مسئلن ۾ رڌل رهيو. ان جي گهڻي ٽٽي ابتدائي لکت سقراط جي دفاع واري مواد تي مبني آهي، جنهن ماڻهن تي زور ڀريو هيو ته اهي پنهنجن خيالن جي سندس ذهن کي جهٽجهوڙيندڙ سوالن ذريعي وضاحت ڪن. سقراط کي نوجوانن کي بگاڙڻ ۽ غلط رستي تي هلائڻ جا الزام هڻي 399 ق.م ۾ موت جي سزا ڏني وئي. هڪڙي نموني ۾ ان جو نظريو هندوستان جي ماڻهن کان مختلف ڪونه هيو. اهو پراڻن مذهبي تهوارن ۽ ڏندڪٿائن کان بيزار ٿي ويو هيو جن کي اهو بي معنيٰ ۽ غير ضروري سمجهندو هيو. افلاطون ڇهين صدي ق.م جي فلاسافر فيثا غورث کان به متاثر ٿيل هيو جيڪو شايد مصر ۽ ايران منجهان ٿي پهتل هندوستانی نظرين کان متاثر ٿيل هيو. ان اهو مڃيو هيو ته روح ڪريٽل ۽ آلودي ٿيل هستي هيو جنهن کي نئين جنم جي سدا جاري رهندڙ عمل لاءِ جسم ۾ ائين بند ڪيو ويو آهي جيئن جسم قبر ۾ بند هوندو آهي. ان هڪڙي دنيا ۾ جيڪا اسان جو حقيقي جزو هجڻ واري نٿي لڳي، پاڻ کي اجنبی محسوس ڪرڻ واري عام انساني تجربي کي پيش ڪيو. فيثا غورث اها تعليم ڏني هئي ته مذهبي رسمن ادا ڪرڻ ذريعي پاڪ ڪرڻ واري طريقي سان روح کي چوٽڪارو ڏياري سگهجي ٿو جيڪي ان کي باضابطه دنيا سان هم آهنگي اختيار ڪرڻ جي قابل بڻائينديون. افلاطون پڻ احساسن جي دنيا کان مٿانهين نه بلڪندڙ حقيقت واري الوهي هستي جي وجود کي مڃيندو هيو اهو به ته روح پنهنجي جوهر مان نڪري ڪريٽل ديوتا هيو، جيڪو جسم ۾ قيد ٿيل هيو پر ذهن جي عقلي طاقتن کي پاڪ ڪرڻ سان پنهنجي ديوتائي حيثيت وري حاصل ڪرڻ جي قابل آهي. غار واري مشهور ڏندڪٿا ۾ افلاطون ڌرتي تي انسان جي حياتي جي اونهائي هجڻ ۽ ابهام جي وصف کي بيان ڪيو: انسان رڳو غار جي پٿين تي ابدی حقيقتن جي پاڇن جي پوندڙ چمڪائڻ جو ادراڪ

ڪري ٿو. پر آهستي آهستي اهو ٻاهر اچي ويندو ۽ پنهنجي ذهن کي الوهي نور جو عادي بڻائي چوٽڪارو ۽ روشن خيالي حاصل ڪري سگهندو.

ٿي سگهي ٿو ته افلاطون پوءِ پنهنجي حياتي ۾ ابدِي صورتن يا خيالن جي باري ۾ پنهنجي نظريي کان ڦري ويو هجي پر اهي توحيد پرستن لاءِ اهم ٿي ويا جڏهن انهن خدا بابت پنهنجو نظريو بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. اهي خيال مضبوط ۽ مستقل حقيقتون هيا جن کي ذهن جي دليلي (استدلالي) قوتن سان پروڙي سگهجي ٿو. اسان پنهنجن حواسن سان جنهن بدلجندڙ اوتارين واري مادي دنيا جو قابلو ڪيون ٿا، اهي ان کان وڌيڪ گهڻيون ڀرپور دائمي ۽ اثرائتيون حقيقتون آهن. هن دنيا جون شيون فقط الوهي دنيا ۾ موجود ابدِي صورتن جو پڙلاءِ، يعني ”بهروپ“ يا ”مظهر (نقش)“ آهن. اسان جي هر هڪ نظريي جي حوالي سان هڪڙو خيال موجود آهي. مثال طور: محبت، انصاف ۽ خوبصورتِي. بهر حال، سڀني صورتن مان اعليٰ ترين پلائي ڪرڻ جو نظريو (نظريه خير) آهي. افلاطون علامتي تصورن جي قديم ڏندڪٿا کي فلسفائوروپ ڏنو هيو. ان جي ابدِي خيالن کي ڏندڪٿائي الوهي دنيا جي منطقي روپ طور ڏسي سگهجي ٿو هن دنيا جون شيون ان جو ڏندڻو عڪس آهن. ان خدا جي فطرت بابت بحث ڪونه ڪيو پر پاڻ کي صورتن جي الوهي دنيا تائين محدود رکيائين. توڙي جو ڪنهن ڪنهن وقت ائين لڳندو آهي ته آدرشي خوبصورتِي يا چڱائي هڪڙي بالاتر هستي جو نمونو هونديون آهن. افلاطون انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته الوهي دنيا نه بدلجندڙ (غير تغير) ۽ بيٺل (جامد) آهي. يونانين به حرڪت ۽ تبديلي کي حقير خصوصيت جي نشانين طور ڏٺو؛ جنهن به شي کي اصلي سڃاڻپ آهي ته اها پائيداري واري ۽ ائٽم خاصيت رکڻ ڪري سدائين ساڳي رهي ٿي. تنهن ڪري ڪامل ترين حرڪت جي صورت گول دائرو آهي جنهن ۾ عام شي پنهنجي اصل جاءِ تان هلي گهمندي وري ان ئي جاءِ تي موٽي ٿي اچي؛ مدار ۾ گهمندڙ سيارا به الوهي دنيا جي پيروي ڪندا آهن. الوهيت جي انهيءَ نهايت ڄميل تصور يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن تي تمام گهڻو اثر ڪيو. توڙي جو ان کي الهام يا وحي نازل ڪندڙ خدا سان گهٽ هڪجهڙائي هئي. اهو خدا جيڪو مستقل طور سرگرم ۽ ايجاد ڪندڙ (خلقيندڙ) آهي، ۽ بائيبل موجب ته اهو مورڳو پنهنجو ذهن به مٽائيندو آهي، مثال طور جڏهن اهو انسان کي پيدا ڪرڻ تي ارمان ڪري ٿو ۽ انساني نسل کي ٻوڏ ذريعي تباھ ڪرڻ جو فيصلو ڪري ٿو.

افلاطون جو هڪڙو پراسرار رخ به هيو جنهن کي توحيد پرست گهڻو پسنديده سمجهندا. افلاطون جون الوهي صورتون ”هتي ظاهري موجود“ حقيقتون ڪونه هيون پر پنهنجي اندر ۾ ڳولي سگهجن واريون هيون. پنهنجي ڀرامئي گفتگو واري ”دي سيمپوزيم“ (The Symposium) نالي مجموعي ۾ افلاطون ظاهر ڪيو ته ڪنهن خوبصورت شي سان محبت کي ڪئين خالص بڻائي سگهجي ٿو ۽ ان کي آدرشي خوبصورتِي جي جذباتي استغراق (”ٿيوريا“ Theoria) ۾ ڪيئن ڍالي سگهجي ٿو. ان سقراط جي صلاحڪار

ڊايوتيميا (Diotima) کي سيڪاريو ته تشريح ڪري ته اها خوبصورتِي بينظير، ابدِي ۽ ڪامل آهي، اسان هن دنيا ۾ ڪنهن به شي جو تجربو ڪيون ان کان بلڪل مختلف آهي.

”اها سونهن سموري ابد جي اولين آهي؛ نه اها ڄمي ٿي نه مري ٿي؛ نه اها وڌجي ٿي نه گهٽجي ٿي؛ نه اها ڪنهن حصي ۾ خوبصورت آهي نه ڪنهن حصي ۾ ڪو جهو نه هڪڙي وقت خوبصورت ته ٻي گهڙي اڻ وٺندڙ نه ڪنهن لاڳاپي ۾ خوبصورت ته ڪنهن ۾ بچان واري نه هتي خوبصورت ته ٻئي هنڌ خراب، جيئن ڪو پنهنجن مشاهدو ڪندڙن جي راءِ موجب مختلف هجي؛ نه اها خوبصورتِي ڇهري يا هٿن يا ڪنهن ٻي مادي شي جي خوبصورتِي وانگر ٻيهر تصور ۾ ظاهر ٿيندي يا ڪنهن سوچ يا علم جي خوبصورتِي وانگر، يا ڪنهن اهڙي خوبصورتِي وانگر جنهن کي پنهنجي وجود کان سواءِ ڪنهن ٻي شي ۾ به جاءِ آهي، اها ڪنهن زنده شي يا ڌرتي يا آسمان يا ڪنهن به ٻي شي ۾ هجي؛ ڪو به ان کي ڪامل پنهنجي اندر اڪيلو موجود، ابدِي ۽ لائاني ڏسندو.“ (34)

مختصر طور سونهن جهڙي نظر ٿي ڪي ان هستي سان ويجهڙو لاڳاپو آهي جنهن کي توحيدپرست ”خدا“ چون ٿا، تاهم ان جي ماورائيت جي باوجود اهڙا خيال انسان جي ذهن ۾ پيدا ٿيندا رهيا آهن. اسان جديد دور جا ماڻهو سوچڻ جو هڪڙي سرگرمي طور تجربو ڪيون ٿا، جيئن ڪا ڳالهه جيڪا اسان ڪيون ٿا، افلاطون ان کي ڪنهن شي وانگر تصور ڪيو جيڪا ذهن ۾ اچي ٿي؛ سوچ جا خيال حقيقتون هيون جيڪي انهي ماڻهوءَ جي ساڃهه ۾ عمل پيرا هيون جيڪو انهن تي ويڇاري ٿو، سقراط وانگر ان به سوچ کي يادگيري جي هڪڙي عمل طور ڏٺو ڪنهن ڳالهه جي ڳڻتي جيڪا اسان کي سدائين معلوم رهي هوندي آهي پر وساري ڇڏي هوندي آهي. جيئن نه انسان هيٺ موڪليل هستيون آهن تنهن ڪري الوهي دنيا جون صورتون انهن منجهه موجود آهن ۽ عقل سان ”محسوس“ ڪري سگهبيون. اها محض ڪا عقلي يا دماغي سرگرمي ڪونهي پر اسان جي اندر منجهه ابدِي حقيقت جي هڪڙي ڪشفي سگهه آهي. اهو گمان تاريخي وحدت پرستي جي مذهبن مان ٽنهي ۾ موجود صوفين تي گهڻو اثرانداز ٿيو.

افلاطون مڃيو ٿي ته ڪائنات يقيني طور منطقي هئي. اهو هستي جي باري ۾ هڪڙو ٻيو تصوراتي ۽ روايتي قصي وارو نظريو هيو. ارسطو (384 کان 322 ق.م) ان کي هڪڙو قدم اڳتي کڻي ويو. اهو پهريون ماڻهو هيو جنهن منطقي دليل جي اهميت کي تسليم ڪيو جيڪو سمورن علمن جو بنياد آهي، ۽ انهي ڳالهه تي يقين ٿي ويو هيس ته انهي طريقي کي استعمال ڪرڻ سان ڪائنات جو اندازو لڳائڻ واري ذات تي پهچڻ ممڪن آهي. ان سان گڏوگڏ ”ميٿافزڪس“ نالي گڏ ڪيل چوڏهن مقالن ۾ حق (سچائي) جي نظريات سمجھائي پيش ڪرڻ جي ڪوشش دوران ان نظرياتي فزڪس ۽ تجرباتي

ٻائلاجي جو به مطالعو ڪيو (اهو اصطلاح لفظ "فزڪس" پٺيان انهن مقالن کي سمجهڻ لاءِ استعمال ڪيو: "ميٽا ٽا فزڪا" (Meta ta physika)). ڳوڙهي عقلي انگساري جو مالڪ هجڻ ڪري ان اصرار ڪيو ته ڪوبه ماڻهو حق (سچ) جو مڪمل ادراڪ حاصل ڪرڻ جي قابل ڪونهي. باقي هر هڪ ماڻهو پنهنجي وس آهر اسان جي مجموعي سمجهه ۾ ٿورو اضافو ڪري سگهي ٿو. افلاطون جي ڪارنامي جو ڪاٿو لڳائڻ جي باري ۾ گهڻو اختلاف راءِ رهيو آهي. لڳي ٿو ته ارسطو صورتون جي باري ۾ افلاطون جي ماورائيت واري خيال جو طبيعتن مخالف هيو. انهيءَ گمان کي رد ٿي ڪيائين ته انهن جو ڪو اڳواٽ انفرادي وجود هيو. ارسطو دعويٰ ڪئي ته صورتون ايتري حد تائين حقيقت رکن ٿيون جيترو اهي نوس وجود رکنديون هجن. جيئن اسان جي پنهنجي دنيا ۾ مادي شيون آهن. پنهنجي زميني شين سان واسطو رکندڙ پهچ ۽ سائنسي حقيقت ۾ مصروف هجڻ جي باوجود ارسطو کي مذهب ۽ ماورائيت جي نوعيت ۽ اهميت جي گهري سمجهه حاصل هئي. ان نشاندهي ڪئي ته جيڪي ماڻهو پراسرار (باطني) مذهبن جا پرچارڪ ٿي ويا هئا، انهن کي ڪي حقيقتون ڄاڻڻ جي ضرورت ڪونه هئي. "پر پڪن پختن جذبن جو تجربو ڪرڻو هيو ۽ پراعتاد حالت ۾ رهڻو هيو." (35) ان مان ئي ان جو مشهور اديبان نظريو سامهون آيو ته الميو ٿي خوف ۽ رحم جي جذبن جي، جيڪي نئين جنم جو بنياد آهن. پاڪائي ("ڪٿارسس" Katharsis) ڪري ٿو. يوناني المياتي قصن ۾ جيڪي اصل ۾ مذهبي تهوارن جو حصو هيا، تاريخي واقعن جو حقيقي بيان پيش ڪونه ڪيو ويندو هيو پر انهن ۾ وڌيڪ سنجيده سچائي کي ظاهر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي هئي. دراصل شاعري ۽ داستان گوئي جي مقابلي ۾ تاريخ وڌيڪ بي لطف هئي. هڪڙو بيان ڪري ٻڌائي ٿو ته ڇا ٿيو آهي جڏهن ته ٻيو ٻڌائي ٿو ته ڇا ٿيڻ وارو آهي. تنهن ڪري تاريخ جي مقابلي ۾ شاعري وڌيڪ اهم ۽ فلسفائي نوعيت جي آهي. چوٽه شاعري انهيءَ باري ۾ ڳالهائي ٿي جيڪو عالمگير آهي. جڏهن ته تاريخ ان بابت ٻڌائي ٿي جيڪو نيارو آهي. (36) ٿي سگهي ٿو ته تاريخ ۾ ايجلز (Achilles) ۽ اوڊيسس (Oedipus) رهيا هجن يا نه رهيا هجن پر انهن جي ڪردارن ۾ ڄاڻايل سندن زندگين جون حقيقتون انهن ڪردارن سان واسطو نٿيون رکن جهڙين حقيقتن جو تجربو اسان هومر (Homer) ۽ سوفوڪلز (Sophocles) جي ڪردارن ۾ ڪيو آهي. جيڪي مختلف پر انساني فطرت جي باري ۾ وڌيڪ ڳوڙهو سچ ظاهر ڪن ٿا. ارسطو جو المي جي پاڪائي (ڪٿارسس) وارو بيان ان سچ جو فلسفائي انداز هيو جنهن کي هڪجهڙن مذهبن جي ماڻهن هميشه الهامي طور سمجهيو هيو: عملن جي علامتي، معرفتي يا رسمي اڌانگي جيڪا روزمره جي زندگيءَ ۾ ڏکي ٿي سگهي ٿي. انهن کي ڪنهن خالص يا مورچو خوشي پهچائيندڙ شي منجهه بدلائي يا ڪاڍا پلٽ ڪري سگهي ٿو.

خدا بابت ارسطو جي نظر تي بعد ۾ اچڻ وارن توحيدپرستن تي نهايت گهرو اثر ڪيو خاص طور تي مغربي دنيا ۾ عيسائين تي گهڻو اثر ڪيائين. ان طبيعيات (فزڪس)

هر حقيقت جي نوعيت ۽ ڪائنات جي ڍانچي ۽ مواد جو تجزيو ڪيو هيو. ان تخليق جي پراڻن بيانن کي فلسفائو روپ ڏنو: هستين جو هڪڙو سلسلو موجود هيو جن مان هر هڪ پاڻ کان گهٽ درجي واري کي ڪا صورت ڏيندو هيو يا ان ۾ تبديلي ڪندو هيو. پر پراڻن قصن جي برخلاف ارسطو جي نظريي ۾ صدور (ظهور) جا اهي عمل جيئن ئي پنهنجي ماخذ (ذريعي) کان پري ٿيا ته ڪمزور ٿيڻ شروع ٿي ويا. انهي سلسلي ۾ سڀ کان مٿانهين درجي تي غير متحرڪ محرڪ ("ان موود موور" Unmoved Mover) هيو جنهن کي ارسطو خدا طور سڃاتو. اهو خدا خالص هستي هيو تنهن ڪري ابدي غير متحرڪ، ۽ روحاني هيو. خدا خالص خيال هيو اهو هڪڙي ئي وقت فڪر به هيو ته مفڪر به هيو پنهنجي استغراق جي هڪڙي دائمي لمحي ۾ مشغول هيو ۽ علم جو اوجو مرڪز هيو. جيئن ته مادو فاني ۽ ناپائيدار آهي، خدا ۾ ڪوبه مادي جزو شامل ڪونهي. غير متحرڪ محرڪ ٿي ڪائنات ۾ سموري چرپر ۽ سرگرمي جو سبب (منبع) آهي، ڇو ته هر حرڪت جي لاءِ هڪڙو سبب (منبع) هجڻ ضروري آهي ته جيئن ان جي اڪيلي (واحد) ذريعي کي معلوم ڪرڻ لاءِ پوئتي پيرو ڪئي سگهجي. اهو (خدا) ڪشش جي هڪڙي عمل ذريعي دنيا کي هلائي ٿو ڇو ته سڀئي هستيون ان خاص هستي ڏانهن ڇڪجي وڃن ٿيون.

انسان هڪڙي خصوصي حالت ۾ آهي: ان جي بشري روح کي ڏاهپ جي الوهي ڏات مليل آهي، جيڪا ان کي خدا سان لاڳاپي ۾ آڻي ۽ الوهي فطرت ۾ شرڪت ڪندڙ بڻائي ٿي. عقل جي اها خدائي صفت ان کي جانورن ۽ وڻن ٿڻن کان مٿانهون رکي ٿي. بهرحال جسم ۽ روح طور انسان سڄي ڪائنات جي ننڍڙي دنيا آهي، جيڪو پنهنجو پاڻ منجهه ان جي انتهائي خسيس جزن کان علاوه عقل جي الوهي ڏات به رکي ٿو. پنهنجي ذهانت کي پاڪ صاف رکڻ ذريعي امر ۽ رباني ٿيڻ ان جي ذميواري آهي. سڀني انساني گڻن مان ڏاهپ ("سوفيا" Sophia) افضل ترين گڻ آهي. اهو فلسفائي حقيقت جي استغراق ("ٿيوريا" Theoria) ۾ واضح ڪيل آهي، جيڪو افلاطون جي نظريي مطابق خود خدا جي ڪرت جي پيروي ڪرڻ ذريعي اسان کي الوهي (رباني) بڻائي ٿو. استغراق صرف منطق جي ذريعي حاصل ڪونه ٿيندو آهي پر پاڻ سڃاڻڻ واري بيخودي جي نتيجي طور هڪڙو باضابطه ڪشف آهي. بهرحال، تمام ٿورا ماڻهو انهيءَ ڏاهپ جا ڏات ڏٺي آهن ۽ گهڻا صرف "قرونيسس" (Phronesis) يعني روز مره جي زندگي ۾ فهم و فراست ۽ اڳڪٿي ڪرڻ جي صلاحيت حاصل ڪري سگهن ٿا.

ارسطو جي نظام ۾ غير متحرڪ محرڪ کي اهم حيثيت هجڻ جي باوجود ان جي خدا جو مذهبي لاڳاپي سان گهٽ واسطو هيو. ان دنيا ڪونه پيدا ڪئي هئي، ڇو ته اها ڳالهه ان کي هڪڙي غير مناسب تبديلي ۽ دنياوي سرگرمي واري عمل ۾ لڳائي ڇڏي ها. توڙي جو هر شي ان جي شفقت جي محتاج آهي، اهو خدا ڪائنات جي موجودگي کان بي پرواهه آهي، ڇو ته اهو پاڻ کان ڪمتر ڪنهن به شي تي غور و فڪر نٿو ڪري

سگهي. اهو ڪنهن به نموني ۾ دنيا کي نه ڪي هدايتون ٿو ڏئي ۽ نه ڪا رهنمائي ڪري ٿو ۽ اسان جي حياتين ۾ به ڪو فرق نٿو ڪري سگهي. اهو به هڪڙو ڪليل سوال آهي ته آيا خدا ڪائنات جي موجودگي جي باري ۾ ڄاڻي ٿو يا نه، جيڪا ان جي هستي جي هڪڙي لازمي عمل طور ان منجهان نڪتي آهي. اهڙي خدا جي موجودگيءَ جو سوال مڪمل طور اضافي ڳالهه هوندو. ٿي سگهي ٿو ته ارسطو خود بعد ۾ پنهنجي حياتي ۾ انهي نظريي کي ترڪ ڪيو هجي. ”محور ٺاهيندڙ دور“ (”ايڪسيل ايڇ“ Axial Age) جا ماڻهو هجڻ ڪري ارسطو ۽ افلاطون ٻئي معاشري ۾ انفرادي ضمير، سٺي زندگي ۽ انصاف جي سوال جا حامي هيا. تاهه انهن جي سوچ وڏن ماڻهن واري هئي. افلاطون جي صورت ۾ واري خالص دنيا يا ارسطو جو ڏورانهون خدا عام انسانن جي حياتين تي ڪو خاص اثر ڪونه ڪري سگهيا، اها اهڙي حقيقت آهي جنهن کي انهن جا بعد وارا يهودي ۽ مسلمان مداح تسليم ڪرڻ لاءِ مجبور هيا.

تنهن ڪري ”ايڪسيل ايڇ“ جي نون نظرين ۾ اتفاق راءِ ڏيو ته انساني زندگيءَ ۾ هڪڙو لازمي ماورائي عنصر موجود هيو. ڪجهه دانشورن انهي ماورائيت جي تشريح مختلف نموني ۾ ڪئي آهي پر اهي هڪڙي مڪمل انسان طور مردن ۽ عورتن جي ترقي لاءِ ان کي اهم سمجهڻ تي متفق هيا. انهن پراڻن ڏندڪٿائي داستانن کي مڪمل طور مسترد ڪونه ڪيو هيو پر انهن جي نئين سر تشريح ڪيائون ۽ ماڻهن جي مدد ڪيائون ته انهن کان اڳتي وڌن. ساڳي وقت جڏهن اهي وڏي اهميت وارا نظريا ٺهي رهيا هيا، اسرائيل جي نبين سڳورن بدلجندڙ حالتن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ پنهنجون روايتون ٺاهيون جنهن جي نتيجي ۾ يهوا ه اڪيلو خدا (خدا واحد) ٿي ويو. پر ان تيز طبيعت يهوا ه انهن ٻين اعليٰ تصورن جو تعين ڪيئن ڪيو؟

باب ٻيو

هڪڙو خدا (خدا واحد)

742 ق.م ۾ يهوداه جي شاهي خاندان جي هڪڙي فرد يروشلم ۾ حضرت سليمان عليه السلام جيڪو عبادت گهر (هيڪل سليمانِي - مسجد الاقصيٰ) ٺاهيو هيو ان ۾ يهوداه جو ديدار ڪيو هيو. اهو بني اسرائيل لاءِ پريشاني وارو زمانو هيو. ان سال يهوداه جو بادشاهه عزياھ (uziah) فوت ٿيو هيو ۽ ان جو پٽ آھاز (Ahaz) تخت تي ويٺو هيو جيڪو پنهنجي رعيت کي يهوداه سان گڏ لادينن (پاگان) جي ديوتائن کي پوڄڻ لاءِ همٿائي رهيو هيو. اسرائيل جي اترين سلطنت لڳ ڀڳ فسادن ۽ انتشار واري حالت ۾ هئي: بادشاهه يربوم ثاني (Jeroboam II) جي وفات کان پوءِ 746 کان 736 ق.م تائين واري عرصي دوران پنج بادشاهه تخت تي ويٺا، جڏهن ته اشوريه (آساريا) جو بادشاهه تگليث پليسر سوم (Tagleth Pilesar III) انهن جي ڌرتي ڏانهن لالچ وارين نظرن سان ڏسي رهيو هيو جن کي اهو پنهنجي پڪڙجندڙ سلطنت ۾ شامل ڪرڻ لاءِ فڪر مند هيو. 722 ق.م ۾ ان جي جانشين بادشاهه سارگون دوم (Sargon-II) اترين بادشاهت کي فتح ڪيو ۽ اتي آباد ٿيل ماڻهن کي تڙي ڪڍيائين: اسرائيل جي ڏهن اترين قبيلن کي ٻين قبيلن ۾ جذب ٿيڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو ۽ اهي تاريخ جي ورقن مان گم ٿي ويا، جڏهن ته يهوداه جي ننڍڙي بادشاهت پنهنجي بقا لاءِ خوفزدہ رهي. عزياھ بادشاهه جي مرڻ کان ٿورو عرصو پوءِ جڏهن يسعياھ (Isaiah) عبادت گهر ۾ دعا گهري رهيو هيو ته اهو گهڻو ڪري اچڻ واري مصيبت کان بلڪل آگاهه هيو: ساڳي وقت اهو عبادت گهر ۾ لٽ ٽانگر وارين غير موزون تقريبات کان به ناراض ٿيو هوندو. يسعياھ عليه السلام حڪمران طبقي جو فرد ٿي سگهيو پئي پر ان جا خيال جمهوري ۽ عوامي حمايت وارا هيا ۽ غريبن جي اڀاڳي حالت جي باري ۾ نهايت گهڻو حساس هيو. جڏهن عبادتگاهه جي اندرين حرم آڏو لوبان جي خوشبو عبادت گهر ۾ پڪڙجي ويندي هئي ۽ قرباني واري جاءِ قرباني وارن جانورن جي رت سان بدبودار ٿي ويندي هئي ته ان کي خوف ٿيندو هوندو ته اسرائيل جي مذهب پنهنجي سچائي ۽ باطني مفهوم وڃائي ڇڏيو آهي.

اوچتوان کي لڳو ته اهو ڏسي رهيو آهي ته يهوداه خود عبادت گهر جي بلڪل مٿان آسمان ۾ پنهنجي تخت تي ويٺو آهي، جيڪو دروازي تي ان جي آسماني درٻار جي ٺاهيل نقل جي بلڪل مشابهت وارو هيو. عبادت گهر يهوداه جي نور سان ڀرجي ويو ۽ به فرشتا به ان سان گڏ هيا، انهن پنهنجن چهرن کي پنهنجن پرن سان ڍڪي رکيو هيو ته

متان انهن جي نظر يهواه جي چهري تي نه پئجي وڃي. اهي واري وٽي سان پڪاري رهيا هيا: ”پاڪ! پاڪ! يهواه رب الافواج“ (”سبوت“) پاڪ آهي. ان جو جلال سموري ڌرتي تي پکڙيل آهي.“⁽¹⁾ انهن جي لفظن جي آواز تي ائين پئي لڳو ته سڄو عبادت گهر لڏي رهيو آهي ۽ دونهين سان پر جي ويو هيو يهواه کي گهاٽو ڪڪر وڪوڙي ويو هيو بلڪل ان ڪڪر ۽ دونهين جهڙو جنهن ان کي طورسينا جبل تي موسيٰ عليه السلام کان لکايو هيو. اڄوڪي زماني ۾ جڏهن اسان لفظ ”مقدس“ يا ”پاڪ“ استعمال ڪيون ٿا ته گهڻو ڪري اسان جي مراد هڪڙي اخلاقي فضيلت لاءِ هوندي آهي. تاهه عبراني لفظ ”كدوش“ (Kaddosh) جو اخلاقيات سان ڪو تعلق ڪونهي. بلڪ ان مان مراد ”بي نيازي“ آهي يعني هڪڙي نوراني يگانيت. طورسينا جبل تي يهواه جي ظهور انهي وسيع ويڇي ڏانهن ڌيان ڇڪايو جيڪو اوچتو انسان ۽ الوهي دنيا جي وچ ۾ پيدا ٿي ويو هيو. هاڻي ملائڪ پڪاري رهيا هيا: ”يهواه بي نياز آهي، يهواه بي نياز آهي، بي نياز! يسعياه عليه السلام الوهيت جي ان مفهوم جو تجربو ڪيو هيو جنهن وقت به وقت مردن ۽ عورتن کي ڏيکاري ڏني هئي ۽ انهن کي ڏيکاري ۽ موهي ڇڏيو هيو. رڊولف اوٽو پنهنجي لاجواب ڪتاب ”دي آئبيا آف دي هولي“ (The Idea of the Holy) ۾ انهيءَ ماورائي هستي جي خوفناڪ تجربي لاءِ چيو: اهو خوفناڪ ۽ منڊيندڙ آهي: اهو خوفناڪ انهيءَ ڪري آهي جو هڪڙي ڳوڙهي جهڙي وانگر اچي ٿو جيڪو اسان کي معمول جي آڻ ڏيندڙ حالتن کان الڳ ڪري ڇڏي ٿو ۽ منڊيندڙ انهيءَ ڪري جو تضاد ۾ اهو پر ڪشش موه پيدا ڪري ٿو. انهيءَ چائنجهي ويندڙ تحريبي ۾ ڪاٺي منطقي ڳالهه ڪونهي، جنهن کي رڊولف اوٽو موسيقي يا جذبات سان پيئي ٿو: اهو تجربو جيڪي جوش جذبا پيدا ڪري ٿو انهن کي صحيح نموني سان لفظن ۾ يا عام ويچارن ذريعي بيان نٿو ڪري سگهجي. دراصل هر لحاظ کان بي نياز جي انهي احساس لاءِ ”موجود“ آهي به نٿو چئي سگهجي، چوٽه حقيقي هستي لاءِ اسان جي رواجي منصوبي ۾ ان جي ڪا جاءِ ڪونهي.⁽²⁾ ”ايخسيل ايج“ وارو نئون يهواه اڃا تائين ”فوجن جو خدا“ (رب الافواج-سبوت) هيو. پر هاڻي اهو صرف جنگ جو خدا نه رهيو هيو. اهو عام قبيلائي ديمنا به ڪونه هيو جيڪو اسرائيل جي حمايت ۾ جذباتي طور جانبدار هجي: هاڻي ان جو جلال ارضي موعود (واعدي واري ڌرتي) تائين محدود ڪونه هيو پر سموري ڌرتي تي چائنجهي ويو. يسعياه عليه السلام ڪو مها تمايد به ڪونه هيو جنهن سرور ۽ طمانيت واري حالت ۾ وجدان جو تجربو ڪيو هجي. اهو انسان جو ڪامل استاد به ڪونه ٿيو هيو. ان جي بجاءِ اهو اخلاقي ڊپ ۾ مبتلا هيو. وڏي آواز ۾ پڪاري رهيو هيو:

”مان ڪهڙي لاچار واري حالت، ۾ ڦاٿل آهيان مان ڀٽڪي ويو آهيان،
جهڙو ته مان هڪڙو ناپاڪ وات وارو شخص آهيان ۽ ناپاڪ منهن
(وات) وارن ماڻهن جي وچ ۾ رهندو آهيان ۽ منهنجي اکين بادشاهه
يهواه (رب الافواج) کي ڏسي ورتو آهي.“⁽³⁾

يسعياھ عليه السلام يھواه جي ماورائيت کان مغلوب ٿي ويو اھو صرف پاڻ ۾ اھليت جي ڪوٽ ۽ رسمي اداڻگي ۾ پاڪائي برقرار نہ رکي سگھڻ ڪري فڪر مند ھيو. مھاتما ٻڌ يا ڪنھن يوگي جي برخلاف ان پاڻ کي روحاني مشقن جي ڪنھن سلسلي ذريعي انھي تجربي لاءِ تيار ڪونہ ڪيو ھيو. ان تي اھو انڪشاف اوچتو ٿيو ھيو ۽ اھو مڪمل طور تي نھن کان چوڻي تائين ان جي پريشان ڪندڙ اثر کان ڏکي ويو ھيو. ھڪڙو ملائڪہ ٻرندڙ تانڊو کڻي ان ڏانھن اڏامندو آيو ۽ ان جي چپن کي پاڪ ڪيائين تہ جيئن اھي خدا جو لفظ اچاري سگھن. ٻين سڳورن مان ڪيترائي خدا جي پاران ڳالھائڻ کان لھرائيندا ھيا يا ائين ڪرڻ جي قابل ڪونہ ھيا. جڏھن خدا حضرت موسيٰ عليه السلام (سڀني ٻين جو اصلي روپ) سان ٻرندڙ ٻوٽي مان ڪلام ڪيو ۽ ان کي حڪم ڪيائين تہ فرعون ۽ بني اسرائيل کي ان جو پيغام پھچائي تہ حضرت موسيٰ عليه السلام احتجاج ڪيو تہ اھو ”چڱي نموني سان ڳالھائڻ جي قابل“ ڪونھي. (4) خدا انھيءَ ڏکيائي ڪري رعايتون ڏنيون ۽ ان جي پاءُ حضرت ھارون عليه السلام کي اجازت ڏنائين تہ حضرت موسيٰ عليه السلام جي بجاءِ اھو ڳالھائي. پيغمبرائين ذميوارين جي بجاءِ آوري جي سلسلي ۾ اھو مربوط پھلو خدا جي لفظن کي ادا ڪرڻ جي مشڪل ڏانھن اشارو ڪري ٿو. نبي سڳورا خدائي پيغام کي پڌرو ڪرڻ جا شوقين ڪونہ ھيا ۽ وڏي تڪليف ۽ ذهني پيڙا واري منصبي ڪم کي پنھنجي سر ڪڍڻ کان لھرائيندا ھيا. اسرائيلي خدا جي ماورائي طاقت جي علامت منجھ تبديلي خاموش ۽ پرسڪون عملي مرحلو ڪونہ ٿيڻو ھيو پر ان سان ڏک ۽ جدوجھد جا عنصر شامل ھيا.

ھندن ڪڏھن بہ برھمڻ کي عظيم بادشاھ ڪري پيش ڪونہ ڪيو ڇو تہ انھن جي خدا جو اھڙن انساني اوصافن ذريعي ذڪر نٿو ڪري سگھي. اسان کي لازمي احتياط ڪرڻو پوندو ۽ يسعياھ عليه السلام واري ديدار جي ڪھاڻي جي لغوي معنيٰ جي لفظن ۾ تشريح نہ ڪرڻ گھرجي: ڇو تہ اھا ناقابل بيان کي بيان ڪرڻ جي ڪوشش آھي ۽ يسعياھ عليه السلام جبلتي طور پنھنجن ماڻھن جي ڏندڪٿائن، روايتن کان ڪم وٺي ٻڌندڙن کي پاڻ سان پيش آيل واقعي جي متعلق ٻڌايو. توريت ۾ اڪثر ڪري يھواه کي پنھنجي عبادت گھر ۾ ھڪڙي بادشاھ طور تخت تي ويٺل ٻڌايو ويو آھي، جيئن انھن جي پاڙيسرين جا ديوتا، بعل، مردوڪ ۽ ڊئگن (Dagon) (5) بلڪل پنھنجن ھڪجھڙن عبادت گھرن ۾ سردارن وانگر ويٺل. ٻھرحال، ڏندڪٿائي تصور جي پٺيان حتمي ھستي جو ھڪڙو بلڪل واضح تصور اسرائيل ۾ ظاھر ٿيڻ لڳو ھيو: ان خدا جو تجربو ڪنھن ماڻھوءَ سان روبرو ٿيڻ آھي. پنھنجي ڊيچاريندڙي بي نيازي جي باوجود يھواه ڳالھايو ٿي ۽ يسعياھ عليه السلام جواب ڏنو ٿي. وري اھا ڳالھ بہ اپنیشن جي رشين لاءِ ناقابل تصور ھئي، ڇو تہ برھمڻ يا آتما سان ملاقات ڪرڻ يا گفتگو ڪرڻ وارو خيال غير مناسب طور تي انساني صورت وارو ٿي ويندو.

يهوواه پڇيو: ”مان ڪنهن کي موڪليان؟ منهنجو پيغمبر ڪير ٿيندو؟“ ان کان اڳ جيئن موسيٰ عليه السلام چيو هيو. يسمياعه عليه السلام هڪدم ورائيو: مان حاضر آهيان! مون کي موڪل!“ انهيءَ ديدار جو مطلب پيغمبر کي وهمن کان پاڪ ڪرڻ ڪونه هيو پر ان کي عملي ڪم ڪرڻ لاءِ ذميوارِي سونپڻ هيو. بنيادي طور تي پيغمبر اهو آهي جيڪو خدا جي حضور پر اطاعت جي لاءِ بيٺو هجي پر ماورائيت جو اهو تجربو آگاهي حاصل ڪرڻ وارو نتيجو نٿو ٿئي، جيئن ٻڌمت ۾ آهي، پر عمل جي صورت ۾ نتيجو پيش ڪري ٿو. پيغمبر جي وصف کي ڏندڪٿائي لفظن سان سينگاري بيان نٿو ڪري سگهجي پر اطاعت ئي ان جي وصف آهي، ٿي سگهي ڪو سوچيندو هجي، پر پيغام هرگز آسان ڪونه هيو. يهوواه مخصوص سامي انداز ۾ يسمياعه عليه السلام کي چيو ته مائهو انهيءَ پيغام کي قبول ڪونه ڪندا: جڏهن اهي خدا جي پيغام کي رد ڪندا ته ان کي مايوس نه ٿيڻ گهرجي. وڃ ۽ انهيءَ قوم کي ٻڌاءِ ”وري وري ٻڌو ٿا پر سمجهو نٿا؛ وري وري ڏسو ٿا پر ادراڪ ڪونه ٿا ڪريو.“ (6) ست سَوَ سال پوءِ يسوع (عيسيٰ) عليه السلام اهي ئي لفظ ورجايا هيا جڏهن ماڻهن ان جو اهڙو ئي مضبوط پيغام ٻڌڻ کان انڪار ڪيو هو. (7) انسان ذات گهڻي زياده حقيقت کي برداشت نٿي ڪري سگهي. يسمياعه عليه السلام جي زماني جا اسرائيلي جنگ ۽ تباهي جي ڏاڪي تي بيٺل هيا، يهوواه وٽ انهن لاءِ ڪو وڻندڙ پيغام ڪونه هيو: انهن جا شهر تباهه ٿي ويندا، پهراڙي ۾ پوکون برباد ٿي وينديون ۽ گهر پنهنجن رهاڪن کان خالي ٿي ويران ٿي ويندا. يسمياعه عليه السلام 722 ق.م ۾ اترين بادشاهت جي تباهي ڏسڻ لاءِ زندهه هيو ۽ ڏهن قبيلن جي جلاوطني اکين سان ڏٺائين. 701 ق.م ۾ سنخاريب هڪڙي وڏي انشوري فوج سان يهودا تي چڙهائي ڪئي، چائيتاليه شهرن ۽ قلعن جو گهيراءُ ڪيائين، مٿي ٻلو ڪندڙ آفيسرن کي سوليءَ تي لٽڪرايائين، اٽڪل ٻه هزار ماڻهن کي ملڪ نيڪالي ڏنائين ۽ يهودي بادشاهه کي يروشلم ۾ قيد ڪيائين ”جن ڪو پڪي پنچري ۾ واڙيل هجي.“ (8) يسمياعه عليه السلام پنهنجن ماڻهن کي انهي اثر تباهي کان خبردار ڪيو پر ڪجهه حاصل ڪونه ٿيو:

”ملڪ ۾ وڏي سچ ۽ ويراني ٿي ويندي

۽، توڙي جو ماڻهن جو ڏهون حصو باقي بچندو

اهو ٽولو به اولڙ گاهه وانگر لتاڙجي ويندو

جن مان جيڪو هڪڙو دم ڪريو فقط لاش ٿي بچندو.“ (9)

ڪنهن ذهين سياسي تجزيه نگار لاءِ انهن تباهين جو اڳواٽ احساس هجڻ بلڪل

مشڪل نه هجي ها. يسمياعه عليه السلام جي پيغام ۾ جيڪا اصل چُڻڻ واري ڳالهه هئي،

اها ان جو حالتن جي باري ۾ تجزيو هيو. حضرت موسيٰ عليه السلام جو قديم جانبدار

خدا اشورين کي دشمن جي روپ ۾ سمجهي ها، يسمياعه عليه السلام جي خدا اشورين کي

پنهنجي آل ڪار طور ڏٺو. اهي سارگون دوم يا سنخاريب ڪونه هيا جيڪي اسرائيلن

کي ملڪ نيڪالي ڏئي علائقي کي تباهه ۽ برباد ڪن ها. ”اهو يهواهه ئي آهي جيڪو ماڻهن کي ڪڍي ٻاهر ڪري ٿو.“ (10)

”ايخسيل ايڇ“ جي نبين سڳورن جي پيغام ۾ اهو هڪڙو مستقل خيال هيو. اصل ۾ اسرائيل جي خدا پاڻ کي نوس انداز ۾ ظاهر ڪرڻ ذريعي پاڻ کي مشرڪن جي ديوتائن کان امتيازي فرق وارو ڪري رکيو ڏندڪٿائي نموني ۾ يا دعائن ذريعي ان جي وصف بيان ڪرڻ آسان ڪونهي. هاڻي، نون پيغمبرن زور ڏنو ته سياسي تباهي سان گڏوگڏ سوڀ (فتح) ٻيهر خدا جو انڪشاف ڪيو آهي جيڪو تاريخ جو آقا ۽ مالڪ بطرح وارو هيو. سڀئي قومون ان جي قبضي ۾ هيون. بعد ۾ اشورين به ڏک ڏنا چو ته انهن جي بادشاهن اهو تسليم ڪونه ڪيو هيو ته اهي پاڻ کان هڪڙي وڏي هستي جي هٿ ۾ رانديڪا آهن. (11) جيئن ته يهواهه اشورين جي تباهي جي اڳڪٿي ڪري ڇڏي هئي تنهن ڪري مستقبل لاءِ ڪا گهڻي اميد ڪونه هئي. پر ڪوبه اسرائيلي اهو ٻڌڻ جي لاءِ تيار ڪونه هيو ته انهن جي پنهنجن ماڻهن تي تنگ نظر پاليسين ۽ استحصال رويي جي ڪري انهن مٿان اها سياسي تباهي آندي آهي. ڪير به ماڻهو اهو ٻڌي خوش نه ٿئي ها ته خود يهواهه ئي 722 ق.م ۽ 701 ق.م ۾ اشورين جي ڪامياب مهم جي حڪمت عملي تيار ڪئي هئي. بلڪل ائين جيئن ان جوشوعا، گڊين (Gideon) ۽ حضرت داؤد عليه السلام جي فوجين جي اڳواڻي ڪئي هئي. جنهن قوم کي اهو پنهنجا ”چونڊيل ماڻهو“ بڻائڻ وارو هيو انهن سان ائين ڪرڻ وقت ان ڇا سوچيو هوندو؟ يسعياھ عليه السلام جيڪا يهواهه جي تصوير ڪشي ڪئي ان ۾ خواهش جي پورائي ڪرڻ جو ڪوبه اشارو ڪونه هيو. ماڻهن کي علاج مهيا ڪرڻ جي بجاءِ ماڻهن کي اڻوڻندڙ حقيقت جي منهن ۾ وجهڻ لاءِ يهواهه کي استعمال ڪيو پئي ويو. پراڻين مذهبي رسمن جي بجا آوري ۾ پناهه ڳولڻ جي بجاءِ، جيڪي ماڻهو ڏندڪٿائي زماني ۾ عملي طور بجا آڻيندا هيا، يسعياھ عليه السلام جهڙا پيغمبر ڪوشش ڪري رهيا هيا ته ان جا هر وطن تاريخ جي اصل واقعن کي ڏيان سان جاچين ۽ انهن کي پنهنجي خدا سان ڍيڄاريندڙ گفتگو طور تسليم ڪن.

جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام جو خدا ڪاميابي تي خوش ٿيندو هيو يسعياھ عليه السلام جو خدا افسوس سان پريل هيو. جيئن اسان کي ٻڌايو ويو آهي، الهام آهه و زاري سان شروع ٿيندو آهي، جيڪو عبادت گذار ماڻهن لاءِ خوشامد کان خالي هوندو آهي: ڏاند ۽ گڏهه پنهنجي مالڪ کي سڃاڻندا آهن، پر ”اسرائيلي ڪجهه به نٿا ڄاڻن، منهنجا ماڻهو ڪجهه به نٿا سمجهن.“ (12) يهواهه عبادت گهر ۾ جانورن جي قرباني جي سخت خلاف هيو. جانورن جي چرپي، ڍڳن ۽ رڍن پڪرين جي رت ۽ قرباني جي گوشت جي سڙڻ ڪري دونهن ذريعي پڪڙجندڙ ڌڻ کان بيزار هيو. انهن جا تهوار نئين سال جا جشن ۽ زيارتون ان جي لاءِ ناقابل برداشت هيون. (13) انهي ڳالهه يسعياھ عليه السلام جي ٻڌندڙن کي پريشان ڪري ڇڏيو: مشرق وسطيٰ ۾ اهي مذهبي تقريبن مذهب جو جوهر هيون. مشرڪن جي ديوتائن جي مرجھايل قوتن کي بحال ڪرڻ جو انحصار ئي انهن

تقريبن تي هيو. انهن جي شان و شوڪت جو دارو مدار ڪنهن حد تائين انهن جي عبادت گهرن جي جاه و جلال تي هيو. دراصل هاڻي يهواه چئي رهيو هيو ته اهي ڳالهيون مڪمل طور تي بي معنيٰ آهن. ٻين زاهدن ۽ عابدين وانگر يسمياه عليه السلام به محسوس ڪيو ته صرف ظاهري اطاعت ڪافي ڪونهي. اسرائييلين کي لازمي طور پنهنجي مذهب جي ڳجهي معنيٰ پروڙڻ گهرجي. يهواه قرباني جي بجاءِ محبت جو خواهشمند هيو:

”توهان ڪيتريون به عبادتون ڪيو مان ڪونه ٻڌندس. توهان جا هٿ رت سان ٿڌيل آهن، انهن کي صاف ڪيو ۽ پاڻ کي پاڪ ڪيو. پنهنجين غلط ڪارين کي منهنجي نظر کان هٽايو. ڏوهن کان پاسو ڪيو. چڱائي ڪرڻ سڪو انصاف جي ڳولا ڪيو ڏکيول جي مدد ڪريو ڀتيمن تي قياس ڪريو پيو آهن جي واهر ڪريو.“ (14)

نبين سڳورن پنهنجي لاءِ رحم ڪرڻ جي ذميواري جي چونڊ ڪئي هئي، جيڪا ”ايخسيل ايج“ جي وڏن مذهبن لاءِ خاص سڃاڻپ ٿي وئي. انهيءَ دور ۾ اسرندڙ سڀني نظرين تائين ڪيو ته معتبريءَ جي ڪسوٽي اها آهي ته مذهبي تجربن کي ڪاميابي سان روزمره جي زندگيءَ جو جزو بڻايو وڃي. هاڻي مذهبي اطاعت کي صرف عبادتگاه ۽ تصوراتي مادي دنيا تائين محدود رکڻ ڪافي ڪونه هيو. روشن خيالي اچڻ کان پوءِ مرد يا عورت کي لازمي طور عام جاين تي وڃڻو هيو ۽ سڀني ساهوارن سان محبت جو عملي مظاهرو ڪرڻو هيو.

طور سينا واري واقعي کان پوءِ نبين سڳورن جو سماجي تصور يهواه جي عقيدن ۾ واضح ٿي ويو هيو: يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي زور ڏنو هيو ته خدا ڪمزور ۽ ستايل جي پاسي آهي. هاڻي فرق اهو ٿي پيو هيو ته اسرائيلي ڀاڱ ڏاڍيون ڪندڙن طور ظالم بڻجي ويا هيا. يسمياه عليه السلام جي پيغمبرائي ڪشف وقت، ٻه نبي سڳورا اڳتي افراتفري جو شڪار اترين بادشاهت ۾ ساڳي نموني واري پيغام جي پرچار ڪري رهيا هيا. پهريون عاموس (Amos) عليه السلام هيو جيڪو يسمياه عليه السلام وانگر امير ڪونه هيو پر هڪڙو ريدار هيو جيڪو اصل ۾ ڏاکڻي سلطنت ۾ طيقوع (Tekoa) ۾ رهندو هيو. اٽڪل 752 ق.م ۾ عاموس عليه السلام هڪڙي اوچتي چڪ ڪري بيوس ٿي ويو جيڪا ان کي اتر ۾ اسرائيل جي بادشاهت ۾ وٺي وئي. اهو اتي بيت ايل جي قديم زيارت گاه ۾ زوري گهڙي ويو ۽ قيامت جي باري ۾ واعظ ڪري اتي ٿيندڙ رسمن کي رد ڪيائين. بيت ايل جي پادري امزياهم (Amaziah) ان کي اتان ڪڍي ڇڏڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. اسان بااثر حلقي جي فرد کي ان جي گهمند واري آواز ۾ هڪڙي جهنگلي ڌنار کي سخت ملامت ڪندي ٻڌي سگهون ٿا. خانقاه جي پادري فطري طور سمجهيو ته عاموس عليه السلام رمل هڻڻ وارن جي ڪنهن جماعت جو فرد آهي، جيڪي ٽولن جي صورت ۾ جتي ڪٿي گهمندا ڦرندا رهندا آهن ۽ ماڻهن کي سندن قسمت جو حال

ٻڌائيندا آهن. ”جوڳي هتان هليو وڃ!“ ان حقارت سان چيو: ”يهودا جي علائقي ڏانهن موٽي وڃ، اتي وڃي پنهنجي روزي ڪماءَ، اتي وڃي پنهنجون اڳڪٿيون ٻڌ، بيت ايل ۾ اسان کي اڳڪٿين جي ضرورت ڪونهي. هي هڪڙي عظيم عبادت گاهه آهي، قومي عبادت گهر.“ بنا شرم ڪرڻ جي، عاموس عليه السلام صفا سڌو ايو ٿي بيٺو ۽ حقارت سان جواب ڏنائين ته اهو ڪورمل هٽندڙ ڪونهي. پر يهواه طرفان سڌو سنئون هدايت مليل اٿس: ”مان ڪو نبي ڪونه هيس، نه وري منهنجو نيين جي ڪنهن برادري سان تعلق هيو. مان هڪڙو ريڍار هيس ۽ وٽن جون تاريون ڇانگيندڙ هيس. پر اهو يهواه هيو جنهن مون کي ڌڻ چارڻ کان روڪيو ۽ يهواه اهو چيو ”وڃ ۽ منهنجن اسرائيلي ماڻهن کي مستقبل جي وارتا ٻڌاء.“ (15) ته ڇا بيت ايل جي ماڻهن يهواه جو پيغام ٻڌڻ نٿي گهريو؟ نيڪ آهي ان وٽ انهن جي لاءِ هڪڙي ٻي الهامي خبر به هئي. انهن جي زالن کي گهڻين ۾ گهليو ويندو انهن جي ٻارن کي گڏوگڏ ويندو ۽ اهي پاڻ جلاوطني ۾ مرندا، اسرائيل جي ڌرتي کان گهڻو پري

اڪيلو رهڻ پيغمبر جي لاءِ لازمي هيو. عاموس عليه السلام جهڙي شخصيت جو دارو مدار پاڻ تي ئي هيو. ان پنهنجي ماضي جي ڪرت ۽ ذميوارين کي ڇڏي ڏنو هيو. اها اهڙي ڳالهه نه هئي جنهن جي ان پاڻ چونڊ ڪئي هجي پر ڪا ڳالهه هئي جيڪا خود بخود ان سان ٿي وئي هئي. ائين پئي لڳو ڇڻ ان کي هوش حساس جي روايتي ترتيب مان ڇڪي ڪڍيو ويو آهي ۽ هاڻي اهو معمول جي ضابطن کي سرانجام ڏئي نه سگهندو. جيڪڏهن اهو ڪرڻ چاهي يا نه چاهي پر ان کي خدا جو پيغام پهچائڻو هيو. اهڙي طرح عاموس عليه السلام نڀايو:

”شينهن گجگوڙ ڪري ٿو، ڊچندڙ جي ڪير مدد ڪندو؟.

آقا يهواه حڪم ٿو ڪري: پيغام پهچائڻ کان ڪير انڪار ڪندو؟“ (16)

عاموس عليه السلام گوتم ٻڌ وانگر نرواڻ جي بي لوث نيستي (نه هجڻ) منجهه پاڻ ڪونه سمايو هيو پر يهواه ان جي خودي جي جاءِ والاري هئي ۽ ان کي ٻي دنيا ۾ کڻي ويو هيو. نبين سڳورن مان عاموس عليه السلام پهريون شخص هيو جنهن سماجي انصاف ۽ محبت جي اهميت لاءِ تاڪيد ڪيو. گوتم ٻڌ وانگر اهو پيڙهڻ ۾ ورتل انسان ذات جي اذيت کان پلي پٽ واقف هيو. عاموس عليه السلام جي الهامي اڳڪٿين ۾ يهواه مظلومن جي پاران ڳالهائي رهيو هيو غريبن جي هيٺائي وارين تڪليفن کي ۽ ٻي آوازن کي آواز ڏئي رهيو هيو. ان جي الهامي پيغام جي پهرين ست ۾ اسان کي ٻڌايو ويو آهي ته جيئن ئي يهواه قريبي مشرقي علائقي بشمول يهودا ۽ اسرائيل جي، سڀني ملڪن ۾ آيل بدحالي تي نظر ڦيرائي ته يروشلم ۾ ان پنهنجي عبادتگاهه منجهان دهشت سان گجگوڙ پئي ڪئي. اسرائيل جا ماڻهو ايترائي خراب آهن جيترا غير يهودي (ٻي دين). اهي غريبن سان ٿيندڙ ڏاڍ ۽ ظلم کي نظر انداز ڪري سگهن ٿا پر يهواه نظر انداز نه ڪندو. اهو محبت ۽ رحم کان خالي دوکي بازي ڪرڻ، استحصال ڪرڻ ۽ دهشت ويهارڻ جي هر

واقعي کي نظر ۾ رکي ٿو. يهواه اها ڳالهه حضرت يعقوب عليه السلام جي خودداري ذريعي زور ڏئي چوي ٿو. ”توهان جيڪو ڪجهه ڪيو آهي ان مان ذرو به مان ڪونه وساريندس.“ (17) ڇا اهي قيامت جي ڏينهن تي غور ڪرڻ کان لاپرواهه هيا، جڏهن يهواه اسرائيل کي عزت بخشيندو ۽ بي دينن کي خوار ڪندو؟ انهن کي ڊپ ٿي ورايو. ”قيامت جي ڏينهن مان توهان جي ڪهڙي مراد آهي؟ ان جو مطلب نفسانفسي آهي نه ڪي موج مزو.“ (18) ڇا انهن سمجهيو آهي ته اهي خدا جا چونڊيل ٻانها آهن؟ انهن ميثاق جي نوعيت کي بلڪل غلط سمجهيو هيو جنهن جو مطلب ذميوار هيو نه ڪي مراعات؛ اي اسرائيل جي اولاد ٻڌو انهي اڳ آگاهي ۾ يهواه توهان جي خلاف ڳالهائي رهيو آهي! عاموس عليه السلام رڙ ڪئي، ان سموري ڪٽنب جي خلاف جنهن کي مان مصر جي ڌرتي مان ٻاهر وٺي آيو آهيان:

”ڌرتي تي سمورن خاندانن مان توهان ڪيلا آهيو جن کي مون قدر سان ڏٺو آهي، تنهن ڪري اهو توهان جي ڏوهن ڪري آهي جو مان توهان کي سزا ڏيڻ گهران ٿو.“ (19)

اقرار نامي جو مطلب آهي ته اسرائيل جا سڀ ماڻهو خدا جا چونڊيل ٻانها هيا ۽ تنهن ڪري انهن سان سٺو سلوڪ ڪرڻ گهرجي. خدا صرف اسرائيل کي عظمت ڏيڻ لاءِ تاريخ ۾ مداخلت ڪونه ڪئي پر سماجي انصاف کي تحفظ ڏيڻ لاءِ مداخلت ڪئي. اها تاريخ پر ان جي دلچسپي هئي، ضرورت جي وقت، ان پنهنجي تي انصاف قائم ڪرڻ لاءِ اڻڀريو ڪيو.

ان ۾ حيرت جي ڳالهه ڪونهي ته اڪثر اسرائيلين يهواه سان گفتگو ڪرڻ لاءِ پيغمبر جي دعوت کي قبول ڪرڻ کان ڪن لاتار ڪئي، انهن مذهبي رسمن ۽ ذميوارين لاءِ گهٽ مطالبو ڪندڙ مذهب کي ترجيح ڏني يا يروشلم جي عبادتگاهه ۾ يا ڪنعان جي زرخيزي وارن قديم مذهبي عقيدن ۾. اهو معاملو جاري رهيو: محبت ۽ رحم واري مذهب جي فقط ٿورڙن ماڻهن پيروي ڪئي آهي؛ اڪثر مذهبي ماڻهو صومعي، چرچ، مندر يا مسجد ۾ ئي رسمي عبادت تي مطمئن رهندا آهن. قديم ڪنعاني مذهب اڃا تائين اسرائيل ۾ وڌي ويجهي رهيا هيا. ڏهين صدي ق.م ۾ بادشاهه حيريوهم اول (Jeroboam I) دان (Dan) ۽ بيت ايل وارين خانقاهن ۾ ٻه ڏاند ۽ ٽي رکيا هيا ته انهن جي پوڄا ڪئي وڃي. ٻه سو سال پوءِ به اسرائيل جي زرخيزي جي مذهبي رسمن ۽ مقدس جنسن جي پوڄا ۾ حصو وٺي رهيا هيا، جيئن اسان کي عاموس عليه السلام جي همعصر نبي هوسيع (Hosca) جي قولن ۾ نظر اچي ٿو. (20) لڳي ٿو ته ڪجهه اسرائيلين جو خيال هيوت يهواه کي ٻين ديوتائن وانگر هڪڙي زال آهي؛ آثار قديمه جي ماهرن موجوده زماني ۾ ڪجهه ڪتابا (مخطوطات) کوٽي ڪڍيا آهن جن تي ”يهواه ۽ ان جي عشيره (Asherah) لاءِ“ نقش ٿيل آهي. هوسيع عليه السلام خاص طور تي انهي حقيقت کان گهڻو پريشان هيوت اسرائيل ميثاق جي خلاف ورزي ڪندي ٻين ديوتائن جي پوڄا ڪري

رهيا آهن. مثال طور بعل. ٻين نون نبين سڳورن وانگر اهو به مذهب جي باطني مفهوم جي باري ۾ سوچيندو هيو. جيئن ان يهواه کان چؤرايو: ”مان قرباني نه پر رحم پسند ڪريان ٿو. خدا جي سڃاڻپ، نه ڪي باهه پر سڙندڙ قربانيون.“⁽²¹⁾ ان جي مراد نظريات تي ڄاڻ ڪونه هئي. انهي موقعي تي استعمال ٿيل لفظ ”ڊاٿ“ (Daath) عبراني لفظ ”يادا“ (Yada) مان نڪتل آهي. معنيٰ ”ڄاڻ“. جنهن ۾ جنس جون تعبيرِي معنائون رکيل آهن. تنهن ڪري ”ج“ چوي ٿو ته حضرت آدم عليه السلام پنهنجي زال حوا رضي الله تعاليٰ عنها کي ”سڃاڻندو“ هيو.⁽²²⁾ ڪنعان جي پراڻي (قديم) مذهب ۾ بعل ڌرتي سان شادي ڪئي هئي ۽ ماڻهن مذهبي رسمن جي ادائگي ذريعي ان جو جشن ملهايو هيو. پر هوسيع عليه السلام اصرار ڪيو ته ميثاق کان پوءِ يهواه بعل جي جاءِ والاري هئي ۽ بني اسرائيل سان وهاءِ ڪري ڇڏيو هيو. انهن کي ان ڳالهه کي سمجهڻو هيو ته بعل نه پر يهواه زمين کي زرخيز ڪندو آهي.⁽²³⁾ اهو اڃا تائين اسرائيل سان محبوبا وانگر پيار ڪري رهيو هيو ۽ اسرائيل کي بعل جي چنبي مان آزاد ڪرائڻ تي گهريائين جنهن ان کي ورغلايو هيو:

”خداوند (يهواه) فرمائي ٿو. اهو ڏينهن ايندو اسرائيل مون کي ”منهنجو مڙس“ ڪري سڏيندو. هاڻي اهو مون کي ”منهنجو بعل“ ڪري ڪونه ڪوٺيندو. مان بعل ديوتائن جا نالا ان جي چين تان وساري ڇڏيندس. اڳتي ڪڏهن به انهن جا نالا ڪونه اڇاريا ويندا.“⁽²⁴⁾

عاموس عليه السلام جتي سماجي ڪمزورين تي حملو ڪيو اتي هوسيع عليه السلام اسرائيلي مذهب ۾ داخليت جي ڪمي تي ڳالهايو: ”خدا جي علم (سڃاڻپ) جو تعلق ”رحم“ سان هيو. يعني يهواه سان خشوع ۽ خضوع وارو دلي ڳانڍاپو جيڪو لازمي طور مذهبي رسمن جي ظاهري ادائگي کان اعليٰ ۽ افضل هوندو.

هوسيع عليه السلام اسان کي ان طريقي جي حيرت انگيز بصيرت مهيا ڪري ٿو جنهن ذريعي نبي سڳورا خدا بابت پنهنجي تصور کي ترقي وٺرائي رهيا هيا. لڳي ٿو ته يهواه پنهنجي وهنوار جي شروعات ۾ ئي هڪڙو چرڪائيندڙ فرمان جاري ڪيو هيو. ان هوسيع عليه السلام کي چيو ته وڃي ڪنهن ڪسيائي (”ايشٽ-زيونم“ Eshett Zeunim) عورت سان شادي ڪري چو ته سڄو ملڪ ”پيو ڪجهه نه پر يهواه کي ترڪ ڪري هڪڙي بدڪار عورت“ تي ويو هيو.⁽²⁵⁾ بهرحال اهو معلوم ٿو ٿئي ته خدا هوسيع عليه السلام کي اهو حڪم ڪونه ڏنو هيو ته ڪنهن رنڊيءَ جي ڳولا ۾ گهڻيون ماپيندو وڃي. ”ايشٽ زيونم“ جي لغوي معنيٰ ”ڪسيبي عورت آهي“ جنهن جو مطلب آهي ڇيڙاڪ طبيعت عورت يا زرخيزي جي مسلڪ ۾ ڪا مذهبي عورت. زرخيزي جي مذهبي رسمن جي بجا آوري ۾ هوسيع عليه السلام جي دلچسپي ۽ ردال رهڻ ڪري گمان ٿو ٿئي ته ان جي زال جمره (Gomer) بعل جي مسلڪ ۾ هڪڙي مقدس شخصيت بڻجي وئي هئي. تنهن ڪري هوسيع عليه السلام جي شادي بي عقيدي اسرائيلين سان يهواه جي تعلق لاءِ هڪڙو اشارو هئي. هوسيع عليه السلام ۽ جمره کي ٽي پار ٿيا جن تي معنيٰ

خيز ۽ علامتي نالا رکيا ويا. انهن جي نالن ۾ انهن جي انجام ڏانهن اشارو هيو. ان جي وڏي پٽ جو هڪڙي مشهور جنگي ميدان جي نالي پٺيان جيزريل (Jezreel) نالو هيو. ان جي ڌيءَ جو نالو لو-رحام (Lo-Ruhamah) هيو يعني جنهن سان پيار نه ڪيو وڃي، ۽ انهن جي ننڍي پٽ جو نالو لو-عمي (Lo-Ammi) هيو معنيٰ ”توهان منهنجا ماڻهو نه آهيو.“ ان چوڪري جي ڄمڻ تي يهواه اسرائيل سان ميثاق ختم ڪيو هيو: ”توهان منهنجا ماڻهو ڪونه آهيو. مان توهان جو رب ڪونه آهيان.“ (26) اسان کي خبر پوندي ته نبي سڳورا اڪثر ڪري پنهنجن ماڻهن جي حالت سڌارڻ لاءِ پنهنجو عملي ڪردار پيش ڪرڻ جي ڪوشش ۾ هوندا هيا، پر لڳي ٿو ته هوسيع عليه السلام جي شادي شروع کان اڳوت سوچيل يا رٿيل ڪونه هئي. هوسيع عليه السلام جي ڪتاب جو واسطيدار حصو پڙهڻ سان خبر پئجي وڃي ٿي ته جمره پنهنجي آخري ٻار جي ڄمڻ تائين بدڪار عورت يعني ”ايشٽ زيونم“ ڪونه ٿي هئي. اهو بعد جي واقعي ڪري ٿيو جو هوسيع عليه السلام کي لڳو ته ان جي شادي جو خيال خدا طرفان پيدا ڪيل هيو. زال جي بي وفائي هڪڙو پريشان ڪندڙ تجربو هيو. ان هوسيع عليه السلام کي اندر ۾ اهو احساس ڏياريو ته جڏهن ماڻهو يهواه کي ترڪ ڪري ٻيل جهڙن ديوتائن جي غلط پوڄا ڪندا هوندا ته يهواه ڇا سوچيندو هوندو. پهريان هوسيع عليه السلام جي دل ۾ خيال ٿيو ته جمره کان علحدگي جو اعلان ڪري ۽ ان سان سندس ڪنهن به قسم جو تعلق نه رهي: دراصل قانون جي مطابق به ڪوئي مرد پنهنجي بي وفا زال کي طلاق ڏئي ٿي سگهيو. پر هوسيع عليه السلام کي اڃا تائين جمره سان محبت هئي ۽ آخرڪار اهو ان جي پٺيان ويو ۽ ان کي ان جي نئين مالڪ کان خريد ڪري موٽائي آيو. جمره کي واپس حاصل ڪرڻ واري پنهنجي خواهش ۾ هوسيع عليه السلام کي لڳو ته ايئن ڪرڻ، ان يهواه اسرائيل کي هڪڙو ٻيو موقعو ڏيڻ جي لاءِ تيار آهي.

نبي سڳورا پنهنجن انساني جذبن ۽ تجربن کي يهواه ڏانهن منسوب ڪندي انهي اهم احساس ۾ هوندا هيا ته اهي پنهنجي تصور ۾ هڪڙو ديوتا تخليق ڪري رهيا آهن. يسعياھ عليه السلام جيڪو امير خاندان جو فرد هيو يهواه کي هڪڙي بادشاهه طور ڏٺو هيو. جڏهن ته عاموس عليه السلام ڏکويل ۽ ستايل ماڻهن سان پنهنجي همدردي واري جذبي کي يهواه سان منسوب ڪيو. هوسيع عليه السلام يهواه کي هڪڙي دوکو کاڌل مڙس طور ڏٺو جيڪو بي وفائي کان پوءِ به پنهنجي زال لاءِ گهڻي محبت محسوس ڪري رهيو هيو. سڀني مذهبن جي شروعات ڪنهن نه ڪنهن تشبيهيٽ (اينٿروپومرفزم) سان ٿي. هڪڙي ديوتائي هستي جيڪا انسان ذات کان مڪمل طور الڳ ٿلڳ هجي، جيئن ارسطو جو غير متحرڪ محرڪ، اها روحاني حاصلات لاءِ جاکوڙڻ لاءِ اتساهي نٿي سگهي. جيستائين اهو اڳتي اڀاريندڙ عمل پنهنجو پاڻ ۾ ڪا پڄاڻي نٿو ٿئي ته اهو ڪارائتو يا لاپائتو نٿو ٿئي سگهي. اهو چوڻو پوندو ته انساني اصطلاحن ۾ خدا بابت انهي تصوراتي نقش ڪشي هڪڙي سماجي

تشویش پیدا ڪئي آهي جيڪا هندومت ۾ موجود ڪونهي تنهي خدائي مذهبن عاموس ۽ يسمياھ عليه السلام جي سماجي ۽ مساواتي اخلاقيت ۾ شرڪت ڪئي آهي. قديم زماني ۾ يهودي پھريان ماڻهو هيا جن فلاحی نظام رائج ڪيو جنهن جي انهن جا مشرڪ (بت پرست) پاڙيسري به تعريف ڪندا هيا.

ٻين سڀني نبين سڳورن وانگر هوسيع عليه السلام به بت پرستي جي خوفناڪين کان گهڻو فڪر مند هيو. ان انهيءَ الوهي انتقام تي غور ڪيو: ۽ ڪو اترين قبيلو خود پنهنجن هٿن سان ٺاهيل بتن جي پوڄا ڪرڻ ڪري پنهنجو پاڻ مٿان آڻي رهيا هيا.

”هاڻي اهي گناه پٺيان گناه ڪري رهيا آهن،

انهن چاندي کي ڳاري ان مان مورتيون ٺاهيون آهن،

انهن جي پنهنجي هٿ جا ايجاد ڪيل بت،

سموري جو سمورو ڪاريگر جو ڪم آهي،

اهي چون ٿا، انهن آڏو قرباني پيش ڪيو

ماڻهو قرباني جي جانورن کي چميون ٿا ڏين!“⁽²⁷⁾

بيشڪ اهو ڪنماني مذهب جو هڪڙو غير منصفائو ۽ گهٽ ڪري پيش ڪيل جائزو آهي. بابلي ۽ ڪنماني ماڻهن اهو ڪڏهن به تسليم ڪونه ڪيو هيو ته انهن طرفان ديوتائن جا ٺاهيل مجسما ڪي خود الوهي هستيون آهن؛ انهن ڪڏهن به ڪنهن بت جي آڏو سجدو ڪونه ڪيو هيو. مجسمو الوهي هستي (معبود) جي هڪڙي علامت هيو. ناقابل تصور قبل از تاريخ واقعي بابت انهن جي ڏندڪٿائن وانگر انهن جي گهڙڻ ۽ ٺاهڻ جو مقصد به پوڄاري جي توجهه کي پاڻ کان اعليٰ هستي ڏانهن ڇڪرائڻ هيو. اساجيلا (Esagila) جي عبادتگاهه ۾ رکيل مردوڪ جي بت ۽ ڪنمان ۾ عشيره جي اُڀن کوڙيل پٿرن کي ڪڏهن به ديوتائن جهڙو برابر ڪونه سمجهيو ويو هيو پر انهن شين ماڻهن جي انساني زندگي جي ماورائي عنصر تي توجهه رکڻ ۾ مدد ڪئي هئي. تاهم نبي سڳورا نهايت سخت نفرت سان پنهنجن پاڳان پاڙيسرين جي ديوتائن (بتن) کي ننديندا هيا. انهن جي نظر ۾ اهي هٿن سان گهرن ۾ ٺاهيل بت ٻيو ڪجهه نه صرف سون ۽ چاندي جا ٽڪرا هيا، جن کي ڪاريگرن ڪجهه ڪلاڪن اندر سون ڇاندي کي گڏائي جوڙي ٺاهيو هيو. انهن کي اکيون آهن پر ڏسي ڪونه ٿا سگهن، ڪن جن سان اهي ٻڏي نٿا سگهن، اهي گهمي ڦري ڪونه ٿا سگهن ۽ انهن کي پنهنجي سار سنڀال لاءِ پنهنجن پوڄارين جي محتاجي آهي. اهي نامعقول ۽ اڻوڻندڙ انساني شبيھون آهن، پوک جي بچاءَ لاءِ کوڙيل نقلي انساني مجسمي کان وڌيڪ انهن جي حيثيت ڪونهي. يهوواه يا اسرائيل جي ايلوهم جي مقابلي ۽ پيٽ ۾ اهي ڪجهه به ڪونه آهن. جيڪي بي دين انهن جي پوڄا ڪن ٿا اهي بيوقوف آهن ۽ يهوواه انهن سان نفرت ڪري ٿو.⁽²⁸⁾

اڄ ڪلهه اسان ڪٽرپڻي جا ايترا عادي ٿي ويا آهيون جو بدقسمتيءَ سان اها وحدانيت پرستي جي سڃاڻپ ٿي وئي آهي، اسان اهو غور ڪونه ٿا ڪريون ته ٻين

خدائن سان اها دشمني نئون مذهبي رجحان آهي. بت پرستي يقيني طور هڪڙو رواداري يا عدم تشدد وارو عقيدو هيو. بشرطيڪ پراڻن مسلڪن کي نئين معبود جي آمد ڪري ڪو خطرو لاحق نٿو ٿئي ته روايتي عبادتگاهه ۾ سدائين هڪڙو، ٻئي بت جي گنجائش موجود هوندي هئي. ايسٽائين جو جڏهن ”ايخسيل ايڇ“ جا نوان نظريا ۽ عقيدا ديوتائن جي پراڻي تعظيم جي جاءِ والاري رهيا هيا، پوءِ به قديم ديوتائن (معبودن) کي رد ڪرڻ جو مخالفانو رويو موجود ڪونه هيو. اسان کي معلوم آهي ته هندومت ۽ ٻڌمت ۾ بتن کان نفرت ڪرڻ جي بجاءِ ماڻهن کي انهن کان بالاتر ٿيڻ لاءِ همٿايو ويندو هيو. تاهه اسرائيل جا نبي سڳورا ٻين ديوتائن لاءِ اهڙو خاموش رويو رکڻ کان قاصر هيا پر انهن کي يهواه جي مخالف طور ڏسندا هيا. يهودي صحيفن ۾ ”بت پرستي“ جو نئون گناهه يعني ”ڪوڙن“ خدائن جي پوڄا، پڇان يا ڪراهت ڏيارڻ واري شي جي مترادف هيو. اهو هڪڙو ردعمل آهي جيڪو شايد ان بغاوت جهڙو آهي جيڪو ڪليسا جا وڏا پادري (”فادرز“ Fathers) جنسي عمل جي باري ۾ محسوس ڪندا آهن. انهيءَ ڪري اهو معقول ۽ سمجهداري وارو ردعمل ڪونهي پر ڳوڙهي بيچيني ۽ جهل پل جو اظهار آهي. ڇا نبي سڳورا پنهنجي ذاتي مذهبي رويي جي باري ۾ به ڪجهه پريشان يا شايد اهي بي چيني واري نموني ۾ ضرور هيا ته خود انهن جو يهواه جي باري ۾ تصور ساڳيو مشرڪن جي بت پرستي وارو هيو چوڻ آهي به پنهنجي تصور ۾ هڪڙو خدا (معبود) ٺاهي رهيا هيا.

جنسي عمل جي باري ۾ عيسائي رويي سان ڀيٽ هڪڙي ٻئي لحاظ کان روشني وجهي ٿي. انهيءَ معاملي ۾ اڪثر اسرائيلي ڪلم ڪلا مشرڪن جي معبودن جي وجود ۾ يقين رکندا هيا. اها حقيقت آهي ته يهواه آهستي آهستي مخصوص حلقن ۾ ڪنعانين جي ديوتا ايلوهم جا ڪجهه ڪم ڪار اختيار ڪندو پئي ويو. مثال طور موسيع عليه السلام اهو دليل ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو ته بل جي مقابلي ۾ يهواه زرخيزي لاءِ وڌيڪ بهتر ديوتا هيو. پر ظاهر آهي ته مرٽائين خصوصيتن جي مالڪ يهواه لاءِ اها ڳالهه ڏکي هئي ته اهو عشيره، اشتهار يا عنت جهڙين ديوتن جي عمل کي اختيار ۾ آڻي، جن جا اسرائيلين ۾ خاص طور تي عورتن ۾ گهڻا پيروڪار موجود هيا. توڙي جو وحدت پرستن پنهنجي خدا جي لاءِ بي جنس هجڻ تي اصرار ڪيو پر ان جي باوجود اهو نر (مذڪر) ئي رهيو توڙي جو اسان کي معلوم ٿيندو ته ڪجهه ماڻهن انهي عدم توازن کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ڪنهن حد تائين اهو انهيءَ ڪري هيو جو ان جي اصليت جنگ جي قبائلي ديوتا واري هئي. تاهه ديوتن سان ان جي لڙائي ايخسيل ايڇ جي گهٽ مثبت خصوصيت کي روشن ڪري ٿي. جنهن دور عام طور تي عورتن ۽ مادي جنس جي حيثيت کي زوال پذير ڏٺو. لڳي ٿو ته گهڻن اوائليٰ معاشرن ۾ عورتن کي ڪنهن وقت ۾ مردن کان وڌيڪ عزت ڏني ويندي هئي. روايتي مذهب ۾ مهاديوتن جو اعليٰ رتبو مادي جنس لاءِ احترام جي نشاندهي ڪري ٿو. ان کان پوءِ عورتون غير اهم ٿينديون ويون ۽ نين تهذيبن ۾ ٻئي درجي جون شهري ٿي ويون. خاص

طور تي يونان ۾ ته انهن جي حالت نهايت خراب هئي. اها اهڙي حقيقت آهي جنهن کي مغربي ماڻهن کي لازمي ياد رکڻ گهرجي جڏهن اهي مشرق جي خانداني موروثي روين جي باري ۾ شڪايتي ڳالهائين ڪن ٿا. اٿينس جي عورتن لاءِ جمهوري تصور کي اختيار ڪونه ڪيو ويو جيڪي گهرن ۾ الڳ ٿلڳ بند رهنديون هيون ۽ انهن کي حقير مخلوق سمجهيو ويندو هيو. اسرائيلي معاشرو به مرداني رنگ ۾ رنگبو پئي ويو. پراڻي زماني ۾ عورتن طاقتور هيون ۽ پاڻ کي پنهنجن مڙسن جي برابر سمجهنديون هيون. دبور (Deborah) جهڙين ڪجهه عورتن ته لڙائي ۾ فوجن جي اڳواڻي ڪئي هئي. اسرائيلي جودت (Judith) ۽ عستر (Esther) جهڙين سورهيه عورتن جي ڪارنامن جا ڏينهن ملهائيندا پئي آيا پر جڏهن يهواه ڪاميابي سان ڪنعان ۽ مشرق وسطي ي بين ديوتائن ۽ ديوين کي مات ڏئي ڇڏي ته ان کان پوءِ اڪيلو خدا ٿي ويو ۽ ان جو مذهب گهڻو ڪري مردن ذريعي سنڀاليو ويو لڳو. ديوين جو مسلڪ ڊيڄي ويو ۽ اهڙي ثقافتي تبديلي جي علامت ٿي ويو جيڪا نئين تهذيب يافتہ دنيا جي سڃاڻپ هئي.

اسان کي معلوم ٿيندو ته يهواه کي اها فتح وڏي محنت سان حاصل ٿي هئي. ان ۾ سختي، تشدد ۽ محاذ آرائي شامل هئي ۽ انهي ڳالهه ڏانهن اشارو آهي ته هڪڙي خدا جو نئون مذهب اسرائيلين لاءِ ايترو آساني سان ڪونه آيو جيترو برصغير (انڊوپاڪ) جي ماڻهن لاءِ هندومت يا ٻڌمت وارا مذهب آيا هيا. لڳي ٿو ته يهواه پراڻن معبودن کي پرامن فطري خاصيت ۾ ڍالڻ جي قابل ڪونه هيو. ان کي وڙهي ڪري پنهنجي جاءِ ٺاهڻي پئي. ائين اسان مناجات پياسي ۾ ان کي الوهي اسيمبلي جي قيادت حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙي راند کيڏندي ڏسون ٿا، جنهن بابلي ۽ ڪنعاني ڏندڪٿائن ۾ گهڻو اهم ڪردار ادا ڪيو:

”ايل (خدا) جي جماعت ۾ يهواه پنهنجو منصب سنڀالي ٿو ديوتائن (معبودن-الاهن) منجهه فيصلو ڪري ٿو. انصاف سان هاڻي مذاق ڪونه هلندي. لڳي جي هاڻي پاسداري ڪونه ٿيندي! ڪمزورن ۽ يتيمن کي انصاف مهيا ڪيو. ڏکويل ۽ مفلس سان چڱائي سان پيش اچو غريب ۽ محتاج جي مدد ڪريو انهن کي لڄن جي ڏاڍاين کان بچايو! اهو جهه ۽ سوچ کان ڪورا، اهي انڌن وانگر گذارين ٿا، انساني معاشري جي اهم بنياد کي تباهه ڪن ٿا، مون چيو هيو ”توهان ديوتا (معبود) آهيو. توهان سڀئي خدائ اعليٰ (ايل ايليون) جا پٽ آهيو. پر سڀ ڪجهه ساڳي نموني سان هلندو توهان به ٻين انسانن وانگر موت جو ڏاڦو چڪيندا.“ (29)

ياد کان آڳاٽي دور ۾ جڏهن ايل جي صدارت ۾ منعقد ٿيل اجلاس ۾ يهواه اعتراض پيش ڪرڻ لاءِ اٿيو ته ان ٻين ديوتائن تي الزام هنيو ته اهي موجوده دور جي سماجي تقاضائن تي پورو لهڻ ۾ ناڪام ويا آهن. هي ته پيغمبرن جي جديد همدردي واري سپاءَ جي نمائندگي ڪري ٿو پر ان جي الوهي ساٿين (ديوتائن) سالن کان انصاف ۽ مساوات

کي هٿي وٺرائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونه ڪيو آهي. پر اٽلي زماني ۾ يهوڏا انهن کي ايلوهر يعني ”حق تعاليٰ“ (”ايل ايليون“) جا پٽ مڃڻ لاءِ تيار ٿي ويو هيو. (30) پر هاڻي ديوتائن پاڻ کي مدي خارج ڪري ڇڏيو آهي. اهي فاني انسانن وانگر ختم ٿي ويندا. نه صرف زيور ۾ يهوڏا جي طرفان پنهنجن ساٿي ديوتائن کي مرڻ جي بددعا ڏيندي ڏيکاريو ويو آهي، پر ائين ڪرڻ سان ان ايل جي روايتي استحقاق کي به غضب ڪيو هو جيڪو گهڻو ڪري اڃا تائين اسرائييلين ۾ مقبول (چئمپين) هيو.

بائبل ۾ ڪيل سخت تنقيد جي باوجود بت پرستي ۾ ڪابه خرابي ڪونهي؛ اها صرف ان وقت ناداني واري ۽ قابل اعتراض ٿي وڃي ٿي جڏهن خدا جي شبيهه کي، جيڪا وڏي محبت ۽ سڱ سان ٺاهي ويندي آهي، حقيقي مطلق سمجهيو وڃي. اسان کي معلوم ٿيندو ته بعد ۾ خدا جي تاريخ ۾ ڪجهه يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن به حقيقت مطلق جي ان اوائلي شبيهه تي ڪم ڪيو ۽ اهڙي نظر تي پها جيڪو هندومت ۽ ٻڌمت جي تصورن سان گهڻو ويجهو هيو. بهرحال، ٻين ڪڏهن به اهڙو قدم کڻڻ جي همت ڪونه ڪئي پر اهو سمجهيائون ته انهن جو خدا بابت تصور به مطلق راز جي مشابهه آهي. بت پرستائي مذهبيت جا خطرا 622 ق.م ۾ يهودا جي بادشاهه يوسياه (Josiah) جي دور ۾ واضح ٿيا. اهو پاڻ کان اڳ گذريل بادشاهن، منسي (Manassch)، 642 کان 687 ق.م ۽ عامون (Amon)، 642 کان 642 ق.م جي مختلف نظرين وارين پاليسين کي ختم ڪرڻ لاءِ فڪر مند هيو. عامون پنهنجن ماڻهن کي همٿايو هيو ته يهوڏا سان گڏ ڪنعاني ديوتائن جي به پوڄا (عبادت) ڪن. منسي ته دراصل عبادتگاهه ۾ عشيره جي شبيهه به رکرائي ڇڏي هئي، جتي زرخيزي جو مسلڪ وڏي ويجهي رهيو هيو. چوٽه اڪثر ڪري اسرائيلي عشيره جا شيدائي هيا ۽ ڪي ته اهو سمجهندا هيا ته اها يهوڏا جي زال آهي، فقط گهڻو پڪا يهوڏا (يعني يهوڏا کي مڃڻ وارا، سنڌيڪارا) انهي کي گستاخي واري ڳالهه سمجهندا هيا. بهرحال، يهوڏا جي عقيدتي کي ترقي وٺرائڻ تي سندرو ٻڌل يوسياه عبادت گهر ۾ اضافي مرمتون ڪرائڻ جو فيصلو ڪيو هيو. جڏهن مزدور هر شي کي هيٺ مٿي ڪري رهيا هيا ته وڏي پادري هلڪياه (Hilkiah) لاءِ چيو ويو، ٿو ته ان هڪڙي قديم لکت واري تختي لڌي هئي، جنهن لاءِ دعويٰ ڪئي وئي ته اهو بني اسرائيل لاءِ حضرت موسيٰ عليه السلام جو آخري خطبو هيو. پادري اهو يوسياه جي سيڪريٽري شفن (Shaphan) کي ڏنو جنهن بادشاهه جي سامهون ان کي پڙهي ٻڌايو. جڏهن ان اهو ٻڌو ته نوجوان بادشاهه خوف مان پنهنجا ڪپڙا ڦاڙي ڇڏيا؛ ڪو عجب ڪونهي ته يهوڏا ان جي ابن ڏاڏن سان ايترو ڪاوڙيل هيو! اهي ان طرفان حضرت موسيٰ عليه السلام کي مليل هدايتن کي مڃڻ ۽ عمل ڪرڻ ۾ مڪمل طور تي ناڪام ويا هيا. (31)

اها ڳالهه گهڻو ڪري يقيني آهي ته هلڪياه جو لڌل ”ڪتاب شريعت“ ان متن جو بنيادي حصو آهي، جنهن کي اسان اڄ ”ڪتاب استثنا“ جي نالي سان سڃاڻون ٿا.

اصلاح پسند جماعت طرفان ان جي وقتائتي ”ليڻ“ بابت مختلف نظريا پيش ڪيا ويا آهن. ڪن ته مورگواها راءِ ڏني آهي ته اهو هلده (Huldah) نالي ڀري عورت جي مدد سان هلڪياھ ۽ شفن گجھه ڳوھ ۾ خود لکيو هيو. يوسياھ به هڪدم ان پويي عورت سان صلاح مشورو ڪيو هيو. اسان يقيني طور ڪڏهن به معلوم ڪري ڪونه سگهنداسين، البت ڪتاب بيشڪ اسرائيل ۾ هڪڙي نئين هٿ ڌرمي ڏانهن اشارو ڪري ٿو. حضرت موسيٰ عليه السلام پنهنجي ان آخري خطبي ۾ ميثاق ۽ اسرائيل جي خصوصي انتخاب واري خيال کي هڪڙي نئين مرڪزيت ڏيندي ڏسڻ ۾ اچي ٿو. يهوواھ پنهنجن ماڻهن کي ٻين مڙني قومن کان الڳ ڪري نشانبر ڪري رکيو هيو انهن جي پنهنجي ڪنهن خصوصيت جي ڪري نه پر يهوواھ جي پنهنجي محبت سبب. ان جي بدلي ۾ ان مڪمل وفاداري ۽ ٻين سڀني ديوتائن کي رد ڪرڻ جو مطالبو ڪيو. ڪتاب استشنا جي متن ۾ اهو اعلان شامل آهي، جيڪو بعد ۾ يهودي عقيدتي لاءِ ايمان جو قسم ٿي ويو:

”بني اسرائيل ٻڌو! يهوواھ اسان جو خداوند (ايلوهم) آهي، يهوواھ اڪيلو (احد) آهي، توهان پنهنجي پوري دلي سچائي سان يهوواھ سان محبت ڪريو پنهنجي پوري سگھ ۽ پوري روح سان. اڄ جيڪي لفظ مان توهان جي سامهون بيان ٿو ڪريان انهن کي پنهنجين دلين تي لکي ڇڏيو.“ (32)

خدا جي چونڊ اسرائيلين کي ”گويم“ (Goyim) يعني غير يهودين کان جدا ڪري ڇڏيو هيو تنهن ڪري ليکڪ حضرت موسيٰ عليه السلام جي زباني چوراڻو ته اهي جڏهن ارض موعود (واعدو ڪيل ڌرتي) ۾ پهچن ته انهن کي اتان جي مقامي ماڻهن سان ڪنهن به قسم جو وهنوار ڪونهي رکڻو. نه انهن سان ڪنهن به قسم جو معاھدو ڪجڻو ۽ نه انهن تي رحم ڪجڻو. (33) اتان جي ماڻهن سان نه باھمي شاديون ڪرڻيون هيئن ۽ نه وري ڪو. ماڃي لاڳاپو رکڻو هيئن. سڀ کان وڏي ڳالهه ته انهن کي ڪنعاني مذهب جون پاڙون پٽيئون هيون: ”انهن جي قربان گاهن کي اڪيڙي ڇڏجو. انهن جي اڀو ڪري کوڙيل پٿرن کي ڀڄي پورا ڪجو. انهن جي پاڪ سڏيون ويندڙ ٿوڻين کي ڪڍي ڇڏجو ۽ انهن جي بتن کي ساڙي ڇڏجو.“ حضرت موسيٰ عليه السلام ائين اسرائيلين کي هدايت ڪئي ”ڇو ته توهان يهوواھ يعني پنهنجي حق تعاليٰ (ايلوهم) لاءِ هڪڙي مقدس قوم آهيو. اهي توهان ئي آهيو جن کي يهوواھ يعني اسان جي حق تعاليٰ (ايلوهم) ڌرتي تي رهندڙ سڀني قومن منجهان پنهنجو قريبي ڪري چونڊيو آهي.“ (34)

يهودي جڏهن هاڻي مناجات (”شيما“ Shema) پڙهندا آهن ته اهي ان جي وحدانيت پرستي واري تشريح يا معنيٰ ڪندا آهن: اسان جو خدا يهوواھ، اڪيلو ۽ يگانو آهي. ڪتاب استشنا اڃا انهي نقطه نگاهه تي ڪونه پهتو هيو. ”يهوواھ احد“ جو مطلب اهو ڪونه هيو ته خدا هڪڙو آهي پر اها معنيٰ هئي ته فقط يهوواھ ئي هڪڙو ديوتا (معبود) آهي جنهن جي پوڄا يا عبادت ڪرڻ جي اجازت ڏني وئي. ٻيا ديوتا اڃا تائين خطرو

بڻيل هيا: انهن جون مذهبي رسمون پرڪشش هيون ۽ اسرائيلىن کي لالچائي يهواه کان ڦيرائي ٿي سگهيون. يهواه هڪڙو ساڙيلو خدا هيو. جيڪڏهن اهي يهواه جا حڪم مڃيندا ته اهو انهن کي خوشحال ۽ سرفراز ڪري ڇڏيندو ۽ جيڪڏهن انهن ان جي نافرمانى ڪئي ته نهايت خراب نتيجا نڪرندا:

”جنهن ڌرتي کي توهان پنهنجو بنائڻ لاءِ ان ۾ داخل ٿي رهيا آهيو ان مان توهان کي تڙيو ويندو. يهواه توهان کي زمين جي هڪڙي ڪنڊ کان ٻي ڪنڊ تائين سمورين قومن منجهه ڇڙوڇڙ ڪري ڇڏيندو. اتي توهان ڪاٺ ۽ پٿر مان ٺاهيل ديوتائن جي پوڄا ڪندا جن جي نه توهان کي ۽ نه توهان جي ابن ڏاڏن کي ڄاڻ آهي... ظاهري طور تي توهان جي زندگي توهان تي بار ٿي ويندي... صبح جو توهان چوندا ”مان ڪهڙي طرح خواهش ڪيان ته اها شام هجي ها!“ ۽ شام جو ”مان ڪهڙي طرح خواهش ڪيان ته اها صبح هجي ها!“ اهڙو خوف توهان جي دل کي قابو ڪري ڇڏيندو. توهان جون اکيون اهڙا نظارا ڏسنديون.“ (35)

جڏهن بادشاهه يوسياھ ۽ ان جي رعيت ستين صدي ق.م جي آخر ڌاري اهي لفظ ٻڌا ته انهن کي هڪڙي نئين سياسي خطري جو احساس ٿيو. اهي اشورين کي پوئتي ڌڪي رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا ۽ ڏهن اترين قبيلن واري انجام کان بچي ويا هيا. جن حضرت موسيٰ عليه السلام طرفان ٻڌايل سڙائون پوڳيون هيون. پر 606 ق.م ۾ بابل جي بادشاهه نبوپولاسر (Nebopolassar) اشورين کي ڪچلي ڇڏيو ۽ پنهنجي سلطنت قائم ڪرڻ شروع ڪيائين.

انهي انتهائي غيرمحفوظ ماحول ۾ ”ڊيوٽيرونومست“ پابيسين گهرو اثر ڪيو. اسرائيل جي ٻن آخري بادشاهن يهواه جي حڪمن تي عمل ڪرڻ جي بجاءِ ڄاڻي وائي تباهي کي دعوت ڏني. يوسياھ مثالي جوش و خروش جو مظاهرو ڪندي هڪدم سڌارو ڪرڻ شروع ڪيو. سڀني تصويرن، مجسمن، بتن ۽ زرخيزي جي علامتن کي عبادتگاه مان ٻاهر ڪڍي ساڙيو ويو. يوسياھ عشيره جي مجسمي کي به ڀڄي ڇڏيو ۽ عبادتگاه جي ڪسبيائين جا ڪمرا به ڊاهي ڇڏيائون جن ۾ اهي عشيره جي لاءِ ڪپڙا اڻينديون هيون. ملڪ ۾ سموريون قديم خانقاهون جيڪي بت پرستي جا اڏا ٿي ويون هيون، ڊاهي تباهه ڪيون ويون. ان کان پوءِ صرف پادرين کي اجازت هئي ته اهي يروشلم واري پاڪ ٿيل عبادت گهر ۾ پلي يهواه جي لاءِ قربانيون پيش ڪن. 580 سال پوءِ يوسياھ جي سڌارن کي قلم بند ڪرڻ واري ليکڪ استحصا ۽ ترديد جي انهي پارسائي جو هڪڙو نصيح انداز ۾ نقشو چٽيو آهي:

”جڏهن بل جي قربان گاهن کي ڊاهي پٽ ڪيو پئي ويو ته يوسياھ ڏسي رهيو هيو، انهن جي مٿان بيٺل قرباني جي تختن کي اڪوڙي هيٺ

ڪيرايائين، انهن مقدس ٿنين ۽ اڪريل مورتين ۽ پتين ۾ لنبيل بتن کي اڪيڙي پورا پورا ڪيائين؛ ان انهن کي مٽي ڪري ڇڏيو ۽ انهن ماڻهن جي قبرن کي ڊهرايائين جيڪي انهن جي نالي تي بليدان تي ويا هيا. ان انهن جي پادرين جي هڏن کي انهن جي قربان گاهن تي ساڙيو ۽ ائين يهودا ۽ يروشلم کي پاڪ ڪيائين؛ ان منسي (Manassch)، ايفريم (Ephraim) سمين (Simeon) ۽ نفتالي (Naphtali) جي شهرن ۾ ۽ انهن جي چوڌاري ويران علائقن ۾ به ساڳي ڪار ڪئي. ان قربان گاهن ۽ مقدس ٿنين کي ڊاهي پٽ ڪيو بتن کي پورا پورا ڪري مٽي ڪري ڇڏيائين ۽ اسرائيل جي سموري ڌرتي منجهان سڀني قابل نفرت قربان گاهن کي ڊاهي تباھ ڪري ڇڏيائين. (36)

هتي اسان کي ديوتائن لاءِ گوتم ٻڌ جهڙي نرمي وارو ورتاءُ نظر ڪونه ٿو اچي، جن لاءِ ان جو خيال هيو ته ان انهن کان چوٽڪارو حاصل ڪري ورتو آهي. اها وڏي پئماني واري تباھي ان نفرت جي پيداوار آهي جيڪا لڪل خوف ۽ ڳڻتي ۾ ڄميل آهي. اصلاح پسندن (مصلحين) اسرائيل جي تاريخ کي نئين سر لکيو. جوشوعا، قاضين، سيموئل ۽ بادشاهن جي تاريخي ڪتابن کي نون نظرين مطابق ٻيهر ترتيب ڏئي لکيو ويو ۽ بعد ۾ ”خمس موسيٰ“ جي سهيڙيندڙن ڪجهه ٽڪرا شامل ڪيا، جن ”ج“ ۽ ”ي“ جي اڳي بيان ڪيل يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڏندڪٿائي ڪهاڻي جي ”ڊيوٽيرونومسٽ“ (Deuteronomist) تشريح پيش ڪئي. يهواه هاڻي ڪنعان ۾ تباھ ۽ برباد ڪندڙ مقدس لڙائي جو شروع ڪندڙ هيو. اسرائيلين لاءِ ٻڌايو ويو ته انهن چيو ته ڏيهي ڪنعانين کي ان ملڪ ۾ نه رهڻ گهرجي. (37) اها هڪڙي پاليسي هئي جيڪا غير الوهي انداز ۾ عمل ڪرائڻ لاءِ جوشوعا (يشوع) ٺاهي هئي:

”پوءِ جوشوعا آيو ۽ عناقيم (Anakim) کي جابلو علائقن، هئبرون (Hebron)، ڊيبر (Debir)، انوٿ (Anoth) ۽ يهودا جي سمو، ڪوهستاني علائقن ۽ اسرائيل جي سمورين آبادين مان تڙي انهن جو صفايو ڪري ڇڏيائين؛ ان انهن وٽ ۽ انهن جي شهرن ۾ بندش جو پڙهو گهمرائي ڇڏيو. غزا، جاٿ (Gath) ۽ اشد (Ashod) کان سواءِ اسرائيلي علائقي ۾ ڪنهن به عناقي کي ڪونه ڇڏيو ويو.“ (38)

دراصل اسان جوشوعا ۽ قاضين جي ذريعي ڪنعان جي فتح بابت ڪجهه نٿا ڄاڻون، توڙي جو گهڻي رتوڇاڻ ڪئي وئي هئي. بهرحال، هاڻي ان رتوڇاڻ کي مذهبي رنگ ڏنو ويو آهي. چونڊ جي اهڙن نظرين جي خطرن کي جيڪي يسعياھ عليه السلام جي ماورائيت واري نقطه نگاه سان ٺهڪندڙ ڪونه آهن، مقدس لڙاين ۾ ڇٽي نموني ڏيکاريو ويو آهي جن وحدت پرستي جي تاريخ کي ڦڙڦوڙ ۾ وجهي ڇڏيو آهي. خدا کي اسان جي پنهنجين ڪوتاهين جو جائزو وٺڻ لاءِ مجبور ڪرڻ ۽ اسان جي پنهنجي جانبداري کي للڪارڻ جي

علامت بڻائڻ جي بجاءِ پنهنجي انا پرستي واري نفرت لاءِ ۽ ان نفرت کي وڌائڻ لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو. ان ڳالهه خدا کي بلڪل اسان انسانن وانگر رويو اختيار ڪرڻ وارو بڻائي ڇڏيو ڇڻ اهو به ڪو هڪڙو ٻيو انسان هجي. اهڙي قسم جو خدا ماڻهن لاءِ عاموس ۽ يسعياھ عليهم السلام جي خدا جي مقابلي ۾ جيڪو سختي سان خود تنقيدي جو مطالبو ڪندو هيو گهڻو وڌيڪ مقبول ۽ پرڪشش ٿيڻ جوڳو هيو.

يهودين تي اڪثر انهيءَ عقيدتي ڪري ته اهي پاڻ کي خدا جي چونڊيل مخلوق سمجهندا آهن، تنقيد ڪئي ويندي آهي. پر انهن تي تنقيد ڪندڙ اڪثر اهڙي قسم جي انڪاري رويي جا مجرم ٿيندا رهيا آهن، جنهن بائيبلجي زمانن ۾ بت پرستي خلاف پرپور لفظي حملن کي پڙڪايو هيو. تنهن وحدانيت پرست مذهب پنهنجي پنهنجي تاريخ ۾ مختلف موقعن تي چونڊ جي ساڳين نظرين کي همٿايو آهي، ڪڏهن ڪڏهن ته ان کان به وڌيڪ سنگين نتيجا ظاهر ٿيا جيڪي جوشوعا جي ڪتاب ۾ تصور ڪيا ويا آهن. مغربي عيسائي ته خاص طور تي عادتن خوش فهمي واري عقيدتي جا رهيا آهن ته اهي خدا جا چونڊيل پانها آهن. يارهين ۽ ٻارهين صدين دوران صليبين يهودين ۽ مسلمانن خلاف پنهنجين مقدس جنگين جو اهو چئي جواز پيش ڪيو ته اهي نوان چونڊيل ماڻهو آهن، جن کي يهودين جو وڃايل رتبو حاصل ٿي ويو آهي. چونڊ جا ڪالوني (Calvinist) مذهبي نظريا آمريڪين کي انهيءَ ڳالهه لاءِ همٿائڻ جو وڏي پيماني تي ذريعو رهيا آهن ته اهي اهو سمجهن ته اهي خدا جي پنهنجي قوم آهن. يهودا ۾ يسعياھ عليه السلام جي سلطنت وانگر ممڪن آهي ته اهو يقين سياسي عدم تحفظ واري زماني ۾ پيدا ٿيو هجي، جڏهن ماڻهو پنهنجي تباهي جي خوف ۾ مبتلا ٿيا ٿي. شايد اهو ئي سبب آهي جو ان عقيدتي هن ڪتاب لکڻ واري زماني ۾ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن منجهه بنياد پرستي جي مختلف صورتن ۾ نئين زندگي ڳولي لڏي آهي. يهواه جهڙي شخصي خدا کي انهيءَ طريقي ۾ مخفي ذات کي سهارو ڏيڻ لاءِ استعمال ڪري سگهجي ٿو جڏهن ته برهمڻ جهڙي غير شخصي ديوتا کي نٿو ڪري سگهجي.

اسان کي اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته نيبوچندنيذر (بخت نصر) هٿان 587 ق.م ۾ يروشليم جي تباهي ۽ يهودين کي بابل وارن هٿان قيدي بڻائي رکڻ وارن سالن تي ٻڌل دور ۾ سڀئي اسرائيلي ”ديوتيرونومست“ تي ايمان ڪونه رکندا هيا. بخت نصر جي تخت نشيني واري سال، 604 ق.م ۾ پيغمبر يرمياھ (Jeremiah) عليه السلام يسعياھ عليه السلام جي بت شکن سوچ کي ٻيهر جياريو، جنهن چونڊيل ماڻهن واري سوپاري عقيدتي کي ان جي انتها تي پهچايو: خدا اسرائيل کي سزا ڏيڻ لاءِ بابل وارن کي هٿيار طور استعمال ڪري رهيو هيو ۽ هاڻي اسرائيل جو وارو هيوتو ان کي قيد ۾ رکي. (39) انهن ستر سالن تائين قيد جي سختين ۾ گذاريو جڏهن بادشاهه يهوآڪم (Jehoiakim) اها ڪهاڻي ٻڌي ته ان مٺشي جي هٿن مان اهو لکيل داستان ڪسي ورتو ۽ ان کي ٽڪرا ٽڪرا ڪري باهه ۾ اڇلائي ڇڏيائين. پنهنجي حياتي وڃائڻ جي خوف کان يرمياھ عليه السلام پاڻ کي لڪائڻ تي مجبور ٿي ويو.

يرمياھ عليه السلام جي زندگي خدا جي انهي زياده قوت طلب تصور کي ڍالڻ جي لاءِ گهريل زبردست ڪوشش ۽ تڪليف کي ظاهر ڪري ٿي. ان کي پيغمبر هجڻ کان نفرت هئي ۽ ان ڳالهه تي گهڻو پريشان هيو ته ان کي انهن ئي ماڻهن تي لعنت ملامت ڪرڻي پوي ٿي جن سان اهو محبت ڪندو هيو. (40) اهو فطري طور پڙڪيلي طبيعت وارو ڪونه هيو پر نرم دل ماڻهو هيو. جڏهن خدا جي طرفان پيغام آيو ته اهو احتجاج ڪندي رڙيون ڪرڻ لڳو: هئي! مالڪ يهواه، ڏس، مون کي ڳالهائڻ ڪونه ٿو اچي: مان هڪڙو ٻار آهيان! ۽ يهواه ان جو هٿ چڪي ان جي چپن تي رکيو ۽ ان جي وات مان پنهنجا لفظ اچارايائين. ان کي جيڪو پيغام اڳتي پهچائڻو هيو اهو مبهڪ ۽ متضاد هيو: ”اڪيڙڻ ۽ ڊاهڻ، تباھ ڪرڻ ۽ اڇلائڻ، تعمير ڪرڻ ۽ پوکڻ“ (41) ان ڳالهه پڪين مخالف انتهائن جي وچ ۾ اڏائيندڙ ذهني چڪتاڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. يرمياھ عليه السلام خدا جو تجربو هڪڙي تڪليف (درد) طور ڪيو جنهن ان جي تنگن کي ڏڪائي ڇڏيو دل کي ٽوڙي ڇڏيائين ۽ هڪڙي نشئي وانگر چوڌاري ٿيڙ ڪائيندڙ ڪري ڇڏيائين. (42) انهي پراسرار خوف ۽ اميد جو پيغمبر اهو تجربو هڪڙي نموني ۾ هڪ ئي وقت جمو ٿي ۽ ڌٻارڻ برابر هيو:

”يهواه، تو مون کي ترغيب ڏني ۽ مان مڃي ويس،
تون مون تي غالب اچي وئين ۽ مان مغلوب آهيان.....
مان چوندو هيس، ’مان ان جو ذڪر ڪونه ڪندس،
مان هاڻي ڪڏهن ان جو نالو به نه وٺندس،‘
پوءِ ائين لڳو جڏهن منهنجي دل ۾ باهه ڀري رهي آهي،
منهنجن هڏن ۾ لڪل.

ان کي وس ۾ رکڻ جي ڪوشش مون کي ٽڪائي ڇڏيو
مان ان کي برداشت ڪري ڪونه سگهيس.“ (43)

خدا يرمياھ عليه السلام کي ٻن مختلف رخن ڏانهن ڇڪي رهيو هو: هڪڙي طرف ان يهواه ڏانهن شديد ڪشش (ڇڪ) محسوس ٿي ڪئي، پر ٻئي وقت اهو پاڻ کي ڪنهن طاقت هٿان اجاڙيل محسوس ڪندو هيو جيڪا طاقت ان کي ان جي مرضي جي خلاف هلائيندي هئي.

عاموس عليه السلام کان وٺي ان وقت تائين پيغمبر پنهنجي مرضي جو مالڪ هوندو هيو. ان دور ۾ مذهب دنيا (اوڪيومين Oikumene) جي ٻين علائقن جي برخلاف (ابتڙ) مشرق وسطئي وسيع بنياد مذهبي پاليسي اختيار ڪونه ڪئي هئي. (44) نئين سڳورن جو خدا اسرائيلين کي مجبور ڪري رهيو هيو ته پاڻ کي مشرق وسطئي جي ڏندڪٿائي احساس کان الڳ ڪيو ۽ مروج ڌارا کان بلڪل مختلف رخ ڏانهن وڃو. يرمياھ عليه السلام جي پيڙا ۾ اسان ڏسي سگهون ٿا ته ان ۾ ڪهڙي ته سخت مروڙ ۽ بگاڙ سلهاڙيل هيا. اسرائيل يهواه ازم (يهوائيت) جو هڪڙو ننڍڙو حصو هيو جنهن کي چئني طرفن کان بي دين (پاگان) دنيا وڪوڙيون پئي هئي ۽ خود گهڻن اسرائيلين يهواه کي پڻ

مسترد ڪري ڇڏيو هيو. ايسٽائين جو خدا جي گهٽ خوفناڪ تصور وارن ”ڊيوٽيرونومست“ به يهواه سان ملاقات کي ناشائستہ منهن مقابل ٿيڻ (روبروئي) خيال ڪيو: اهو حضرت موسيٰ عليه السلام کي هدايت ڪري ٿو ته اسرائيلين آڏو واضح ڪر، جيڪي يهواه سان سڌي رابطي جي نظاري کان خوفزدہ هيا، ته خدا انهن ڏانهن هر نسل ۾ هڪڙو پيغمبر موڪليندو جيڪو الوهي جلال جو اثر برداشت ڪندو.

ان وقت تائين يهواه جي مسلڪ ۾ باطني الوهي اصول يعني آتما سان پيٽ ڪرڻ جي قابل ڪجهه به ڪونه هيو. يهواه جو تجربو هڪڙي ٻاهرين ۽ ماورائي حقيقت طور ڪيو ويو هيو. ان جي اجنبيت کي گهٽائڻ لاءِ ان کي انسانن جهڙو بڻائڻ ضروري هيو. سياسي حالت ابتر ٿي رهي هئي: بابل وارن يهودا تي حملو ڪيو ۽ اسرائيلين جي بادشاهه ۽ پهرين ڪيپ کي جلاوطن ڪري ڇڏيائون، آخرڪار يروشلم کي به گهيرو ڪري ڇڏيائون. جيئن ئي حالتون خراب ٿيون ته يرمياھ عليه السلام انساني جوش جذبي کي يهواه سان منسوب ڪرڻ جي روايت جاري رکي: ان خدا کي پنهنجي بي گهري، رنج ۽ نظراندازي تي ارمان ڪندي ڏيکاريو. يهواه پاڻ کي پنهنجن ماڻهن وانگر متيون منجهيل، ڏکوئيل ۽ مسترد ڪيل محسوس ڪيو. انهن وانگر اهو حيرت زده، اوڀرو ڪيل ۽ مفلوج ٿيل لڳي رهيو هيو. يرمياھ عليه السلام پنهنجي دل ۾ جيڪا ڪاوڙ اٻڙڪا ڏيندي محسوس ڪري رهيو هيو اها ان جي پنهنجي نه پر يهواه جو غضب هيو. (45) پيغمبرن جڏهن به ”انسان“ جي باري ۾ سوچيو ته انهن خودبخود ”خدا“ بابت به سوچيو. جنهن جي هن دنيا ۾ موجودگي پنهنجن ماڻهن سان گڏ ڳڻيل نظر ٿي آئي. دراصل خدا دنيا ۾ ڪجهه ڪرڻ لاءِ انسان تي پاڙي ٿو. هي اهڙو تصور يا خيال هيو جيڪو يهودين جي تصور معبود ۾ گهڻي اهميت اختيار ڪري ويو آهي. اهڙا اشارا به ملن ٿا ته انسان خدا جي سرگرمي کي پنهنجن تجربن ۽ جذبن ۾ پروڙي سگهن ٿا، ۽ اهو ته يهواه انساني حالت جو هڪڙو حصو آهي.

جيستائين دشمن شهر کي گهيرو ڪيون دروازي تي بيٺو رهيو ته يرمياھ عليه السلام پنهنجن ماڻهن کي خدا جي ڪاوڙ کان ڊيچاريندو رهيو (توڙي جو اهو پاڻ پنهنجن ماڻهن پاران خدا کي پاڏائي رهيو هيو). 587 ق.م ۾ بابل وارن هٿان هڪڙو دفعو يروشلم فتح ٿي وڃڻ ڪري يهواه جي طرفان اڳڪٿيون ڪجهه وڌيڪ ٿيڻ لڳيون: ان پنهنجن ماڻهن کي، جڏهن انهن هاڻي سبق سکي ورتو هيو بچائڻ جو واعدو ڪيو ۽ انهن کي گهر وٺي اچڻ جو آسرو ڏنو. بابل جي حاڪمن يرمياھ عليه السلام کي پوئتي يهودا ۾ ئي رهڻ ۽ مستقبل تي پنهنجو ايماني ڀروسو ظاهر ڪرڻ جي اجازت ڏئي ڇڏي هئي. ان ڪجهه جائداد خريد ڪئي: ”چوٽه رب الافواج (سبوت) هيئن چوي ٿو ’هن خطي ۾ ماڻهو ٻيهر زمينون ۽ انگور جي پوکن جا باغ خريد ڪندا.“ (46) انهيءَ ۾ ڪا حيرت ڪونهي ته ڪجهه ماڻهن انهي تباهي لاءِ يهواه کي ڏميوار سمجهيو. مصر جي دوري دوران يرمياھ عليه السلام يهودين جي هڪڙي گروه سان ملاقاتي ٿيو جيڪي ڊيلٽا واري علائقي

ڏانهن پڄي ويا هيا، پر انهن وٽ ڪنهن به صورت ۾ يهواه جي لاءِ وقت ڪونه هيو. انهن جي عورتن دعويٰ ڪئي ته جيستائين اهي آسماني ديوي اشطار جي اعزاز ۾ روايتي مذهبي رسمون ادا ڪنديون رهيون هيون ته سڀ ڪجهه نيڪ نموني هلي رهيو هيو. پر جيئن ئي انهن ڀرمياھ عليه السلام جي خواهشن جي ترغيب ۾ اچي اهو سلسلو بند ڪيو ته تباهي، شڪست ۽ مفلسي اچي مٿان ڪڙڪي. تاهم ٺڳي ٿو ته ان الميي خود ڀرمياھ عليه السلام جي بصيرت کي گهرائي ڏني. (47) يروشلم جي شڪست ۽ عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ ان کي اهو محسوس ٿيڻ لڳو ته اهڙي قسم جون مذهبي خارجي حالتون محض داخلي، موضوعي حالت جون علامتون آهن. مستقبل ۾ اسرائيل سان ميثاق بلڪل مختلف ٿي ويو: ”مان پنهنجي شريعت انهن جي باطن ۾ رکندس، انهن جي دلين تي لکي ڇڏيندس....“ (48)

جيڪي جلاوطن ٿي ويا هيا انهن کي ٻين ۾ ضم ٿيڻ لاءِ مجبور ڪونه ڪيو ويو جيئن 722 ق.م ۾ اترين علائقن وارن ٻارهن قبيلن سان ٿيو هيو. اهي ٻن آبادين ۾ رهڻ لڳا: هڪڙا پاڻ مرادو بابل ۾ ۽ ٻيا فرات مان نڪرندڙ شيبير (Chebar) نالي هڪڙي واه جي ڪنارن تي جيڪو ماڳ نيپورس (Nippurs) ۽ اُر کان گهڻو پري ڪونه هيو ۽ ان علائقي کي تل ابيب سڏيندا هيا. 597 ق.م ۾ جيڪا پهرين ڪيپ جلاوطن ٿي نڪتي انهن ۾ حزقيل (Ezekiel) نالي هڪڙو پادري به هيو. اٽڪل پنجن سالن تائين اهو پنهنجي گهر ۾ اڪيلو رهندو هيو ۽ ڪنهن به ڏي نفس سان ڪونه ڳالهايا. تڏهن ان تي يهواه جو جهنجهوڙيندڙ انڪشاف ٿيو جنهن ان جا حواس خطا ڪري ڇڏيا. ان جي پهرين الهام کي ڪجهه تفصيل سان بيان ڪرڻ اهم آهي ڇو ته صديون پوءِ اهو يهودي سالڪن لاءِ وڏي اهميت اختيار ڪري ويو جنهن جي اسان کي ستين باب ۾ خبر پوندي حزقيل عليه السلام هڪڙو روشن ۽ جو ڪڪر ڏٺو هيو ۽ اهو ڪنوڻ وانگر چمڪاڻ ڪري رهيو هيو. اتر کان هڪڙي زوردار هوا گهلي. ان اندازي واري ڌنڌلاپ ۾ ائين لڳو ته ان کي ڪجهه ڏسڻ ۾ پئي آيو. ان شبيهه جي عارضي حالت بابت بيان ڪرڻ لاءِ اهو سچيت آهي. اهو هڪڙو وڏو رُت هيو (تانگي وانگر ڊگهي ۽ ويڪري سوري جنهن کي چار گهوڙا چڪيندا آهن. سنڌيڪار) جنهن کي چار مضبوط جانور چڪي رهيا هيا. اهي بلڪل ساڳيا بابل ۾ محلات جي دروازن مٿان اڪريل ڪاريبو (Karibu) جهڙا هيا. تاهم حزقيل عليه السلام لاءِ گهڻو ڪري انهن جو تصور ڪرائڻ ناممڪن هيو. هر هڪ کي چار مٿا هيا: هڪڙو انسان، هڪڙو شينهن، هڪڙو ڏاند ۽ هڪڙو عقاب جي مهندبي هر هڪ ڦيٽو پئي ڦيٽي کان مختلف پاسي وڃي رهيو هيو. اها شبيهه صرف انهن اڀرين تصورن کي واضح ڪري ٿي جن کي اهو بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. انهن عجيب خلقت جانورن جي عضون جو مستڪو ڪنن تي تارڙيون وجهي رهيو هيو. ڄڻ اهو ڪنهن وڏي ٻوڏ جي پاڻي جو آواز هجي. شڌائي (Shaddai) جي آواز وانگر. اهڙو آواز ڄڻ ڪو طوفان هجي. ڪنهن لشڪر جي آواز جهڙو. ان رُت جي مٿان تخت وانگر ڪاشي رکيل هئي

جنهن تي ڪو ساهوارو ماڻ ڪيون ويٺو هيو ۽ لڳو پئي ته ڪو انسان آهي: اهو پتل وانگر چمڪي رهيو هيو ان جي چپن مان شعلو تجلي ڏئي رسيو هيو. اهو ڪا اهڙي هستي هيو جن يهواه جو جلال هجي. (49) حزقيل عليه السلام هه ڪدم منهن ڀر ڪري پيو ۽ پاڻ کي ڪو آواز مخاطب ڪندي ٻڌائين.

ان آواز حزقيل عليه السلام کي ”انسان جو پٽ“ ڪري سڏيو. جن انسانذات ۽ الوهي ولايت (اقلیم) جي وچ ۾ موجود فاصلي تي زور ڏنو ويندو هجي. تاهه هاڻي به يهواه جي الهام کان پوءِ عمل جو هڪڙو تجرباتي منصوبو اچڻ باقي هيو. حزقيل عليه السلام کي خدا جو پيغام اسرائيل جي باغي اولاد تائين پهچائڻو هيو. الوهي پيغام جي غير انساني نوعيت هڪڙي غضبناڪ مجسمي (بت) ۾ ٻڌائي وئي آهي: هڪڙو هٿ ڪاغذ جو ويڙهو پڪڙيون پيغمبر ڏانهن وڌيو جيڪو آه و بڪا ۽ رنج و غم سان لبريز هيو. حزقيل عليه السلام کي ڪاغذ جو اهو ويڙهو کائڻ، خدا جي پيغام کي هضم ڪرڻ ۽ پنهنجي وجود جو حصو بنائڻ جو حڪم ڏنو ويو. جيئن ٿيندو آهي، اهو پراسرار ويڙهو دلڪش به هيو ته ان سان گڏوگڏ عجيب به هيو: ڪاغذ جو اهو ويڙهو ماکيءَ جهڙو منو نڪتو. آخرڪار حزقيل عليه السلام چيو ”روح مون کي مٿي ڪري ڪڍي ويو: جيئن مان روانو ٿيس ته منهنجي دل ڪاوڙ ۽ ساڙ سان ڀرجي وئي، پر يهواه جو هٿ مون تي غالب هيو.“ (50) اهو تل ابيب اچي پهتو ۽ پوري هفتي تائين بي ستول لڳو پيو هيو.

حزقيل عليه السلام جو انوکو تجربو ٻڌائي ٿو ته الوهي دنيا انسان ذات سان ڪيتري اجنبِي ۽ اوڀري ٿي وئي آهي. خود ان کي به انهي اجنبيت جي علامت بڻجڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو هيو. يهواه وري وري ان کي عجيب ڪم ڪرڻ لاءِ حڪم ڏنو، جنهن ان کي عام انسانن کان الڳ ٿلڳ ڪري ڇڏيو. اهي ڪم اسرائيل جي اڀاڳي حالت پڻ ظاهر ڪرڻ واري نموني جا هيا ۽ وڏي حد تائين انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ٿئي ڪيائون ته اسرائيل خود بت پرست دنيا کان ڪٿيو پيو وڃي. تنهن ڪري جڏهن حزقيل عليه السلام جي زال فوت ٿي ته ان کي سوڳ ملهائڻ کان به منع ڪئي وئي، اهو 390 ڏينهن تائين هڪڙي پاسي تي ستو پيو هيو ۽ چاليهن ڏينهن تائين ٻئي پاسي ڀر. هڪڙو دفعو ان کي پنهنجو سامان ٻڏي پناهه گيرن وانگر تل ابيب جي شهر چوڌاري رلڻو پيو هيو جيڪو ان جو مستقل شهر ڪونه هيو. يهواه ان کي سخت ڳڻتيءَ ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو جو اهو بيقراري مان هيڏي هوڏي ڦرڻ ۽ ٽڙڪڻ کان رڪجي نٿي سگهيو. هڪڙي ٻئي موقعي تي ان کي گند ڪچرو کائڻ تي مجبور ڪيو ويو، ٻڪ جي نشاني طور جيئن ان جي هم وطنن يروشلم جي گهيراءَ دوران برداشت ڪئي هئي. حزقيل عليه السلام اصلي عدم تسلسل جي سڃاڻپ ٿي ويو هيو: ڪنهن به ڳالهه جي مهرباني ڪونه ٿي ۽ رواجي موت کان به انڪارهيو.

ٻئي طرف لادينِي (پاگان) وارو زندگيءَ جو وهنوار جاري ۽ ساري هيو جيڪو ديوتائن ۽ فطري دنيا جي وچ ۾ پنهنجي موجودگيءَ جو احساس ڏياري رهيو هيو. حزقيل

عليه السلام پراڻي مذهب بابت ڪا به آئت ڏيندڙ شي ڪانه ڏٺي. جنهن کي اهو عادت "گندگي" سڏيندو هيو. پنهنجي هڪڙي الهامي ڪشف دوران ان يروشلم واري عبادتگاه جو رهنمائي ٿيل سير ڪيو. ان کي اهو ڏسي وڌو صدمو پهتو ته اسرائيلي جنهن تباهي جي ڪناري تي پهچي ويا هيا، ان جي باوجود اهي يهواه جي عبادت گهر ۾ اڃا تائين مشرڪن ۽ بت پرستن جي ديوتائن جي پوڄا ڪري رهيا هيا. عبادت گهر خود هڪڙي پوائنٽي جاءِ تي ويو هيو: ان جي ڪمرن جي ديوارن تي رينگندڙ نانگن ۽ مڪروه جانورن جون تصويرون چٽيل هيون. "گنديون" رسمون ادا ڪندڙ پادري جهڪي روشني ۾ مشغول هيا ڄڻ پردي پٺيان ڪنهن جنسي عمل ۾ مصروف هجن: "اي آدم جي اولاد ڇا توڙو آهي ته اسرائيلي سلطنت جا بزرگ اونداهي ۾ پنهنجن نقش نگار ٿيل ڪمرن ۾ ڇا ڪندا آهن؟" (51) هڪڙي ٻئي ڪمري ۾ هڪڙي عورت تموز (Tammuz) ديوتا لاءِ ڳوڙها ڳاڙهي رهي هئي. ڪجهه ماڻهو خانقاه ڏانهن پئي ڪيون سج جي پوڄا ۾ مصروف هيا. آخرڪار پيغمبر سڳوري پنهنجي ڪشف واري حالت ۾ پهريون ڀيرو ڏنل عجيب رُت واري سواري کي ڏٺو جيڪا يهواه جي جلال کي پاڻ سان کڻي اڏرندي هلي وئي. تاهه اڃا تائين يهواه مڪمل طور تي ناقابل پهچ معبود ڪونه ٿيو هيو. يروشلم جي تباهي کان اڳ آخري ڏينهن ۾ حزقيل عليه السلام ان کي اسرائيلين جو پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ۽ انهن کي ڪيس مڃڻ جي ناڪام ڪوشش بابت اسرائيلين خلاف زور ڏئي تفصيل ٻڌائي رهيو هيو. انهي اثر تباهي جا خود اسرائيلي ذميوار هيا. ڄڻ ته يهواه مسلسل اوڀرو ٿي لڳو اهو وري وري حزقيل عليه السلام وانگر اسرائيلين کي انهي ڳالهه تي غور ڪرڻ لاءِ چئي رهيو هيو ته تاريخ جا ستر من ماني ڪري يا بنا سوچ سمجهه ڪري ڪونه هوندا آهن پر انهن ۾ گهري منطق ۽ انصاف رکيل هوندو آهي. اهو بين الاقوامي سياستن جي ظالم دنيا ۾ هڪڙو مفهوم ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو.

جيئن ته اهي بابل جي ندين جي ڪنارن سان ويٺل هيا، ڪجهه جلاوطن ماڻهن انديشو ڪندي اهو سوچيو ته اهي ارض موعود کان ٻاهر پنهنجي مذهب تي عمل پيرا رهي ڪونه سگهندا. بت پرستن جا خدا (ديوتا) هميشه علائقائي رهيا هيا ۽ ڪنهن حد تائين ڌار ٿي ملڪ ۾ يهواه جون مناجاتون ڳائڻ ناممڪن پئي لڳو: انهن جي ذهن ۾ بابل جي معصوم ٻارڙن کي زور سان ڪجهه ٽڪرين تان اڇلائڻ ۽ انهن جا ميڄالا چڻي ڪڍڻ جي سوچ پيدا ٿي. (52) بهرحال. هڪڙي نئين پيغمبر سڪون ۽ صبر ڪرڻ جي پرچار ڪئي. اسان ان جي باري ۾ ڪجهه نڻا ڄاڻون ۽ اها ڳالهه ٿي سگهي ٿو ته اهر هجي چو ته ان جا قول ۽ مناجاتون ذاتي جدوجهد جي ڪا معلومات فراهم ڪونه ٿيون ڪن. اهڙي ڪا جدوجهد جيڪا ان کان اڳ گذريل شخصيتن ڪئي هجي. جيئن ته ان جي ڪم کي بعد ۾ يسعياھ عليه السلام جي قولن سان گڏائي شامل ڪيو ويو ان کي اڪثر ڪري يسعياھ ثاني سڏيو ويندو آهي. جلاوطني دوران يهودين مان ڪن بابل جي قديم ديوتائن جي پوڄا ڪئي هوندي، ليڪن ٻين کي زبردستي نئين مذهبي شعور ۾ ڌڪيو

ويو. يهواه جو عبادت گهر تباھ ٿيل هيو بيت ايل ۽ هٿيرون جون پراڻيون زيارت گاهون برباد ٿي ويون هيون. بابل ۾ اهي اجتماعي طور مذهبي رسمن ادا ڪري ڪونه سگهندا هيا جيڪي انهن جي ڌرتي تي انهن جي مذهبي زندگي لاءِ مرڪزيت اختيار ڪري ويون هيون. انهن وٽ بس يهواه ئي بچيو هيو. يسمياع ٻي ان کي هڪڙو قدم اڳتي کڻي ويو ۽ اعلان ڪيائين ته يهواه اڪيلو خدا آهي. ان طرفان ٻيهر لکيل اسرائيل جي تاريخ ۾ مصر مان يهودين جي نڪرڻ واري ڪهاڻي تصورن ۾ ويڙهيل آهي. اها اسان کي قديم سمنڊ تيامت تي مردوڪ جي فتح جي ياد ڏياري ٿي.

”يهواه پنهنجي ساهه جي گرمي سان مصر جي سمنڊ واري نار کي
سڪائي ڇڏيندو ۽ پنهنجو هٿ وڌائي فرات ندي کي ستن نالن ۾
ورهاڻي ڇڏيندو ماڻهو جوتا پايون پار هليا ويندا. ان جي باقي ماڻهن لاءِ
هڪڙي اهڙي شاهراهه هوندي جهڙي مصر ۾ اسرائييلين لاءِ سمنڊ مٿان
نهي وئي هئي جڏهن اهي مصر مان نڪري آيا هيا.“ (53)

يسمياع اول تاريخ کي هڪڙي الوهي تنبيهه بڻايو هيو. ڪتاب ”نوح“ ۾ تباهي کان پوءِ يسمياع ٻي تاريخ کي مستقبل لاءِ هڪڙي نئين اميد جي حامل بڻايو. جيڪڏهن يهواه ماضي ۾ اسرائيل کي هڪڙو ڀيرو بچايو هيو، اهو ٻيهر به ائين ڪري سگهيو ٿي. اهو تاريخي معاملن جي رٿابندي ڪري رهيو هيو. ان جي نظر ۾ سڀئي بي دين (غير اسرائيلي) بالٽي ۾ هڪڙي پاڻي جي ڦڙي کان وڌيڪ ڪجهه ڪونه هيا. دراصل اهو اڪيلو ئي خدا آهي جيڪو ٻڌائي سگهجي ٿو. يسمياع ٻي بابل جي پراڻن ديوتائن کي ڇڪڙن ۾ پرڇي لهندڙ سج جي نظاري سان گڏ گم ٿيندي ڏسور ڪيو. (54) انهن جو وقت پورو ٿي ويو هو: ”يهواه وري وري ڇڻي رهيو هيو ڇا مان خدا (يهواه) ڪونه آهيان؟ مون کان سواءِ ڪوبه ٻيو معبود ڪونهي.“ (55)

”مون کان سواءِ ڪو خدا ڪونهي، نه مون کان اڳ گذريو نه مون کان پوءِ
ايندو مان، مان خدا (يهواه) آهيان، مون کان سواءِ ڪوبه صادق القول
۽ چوڻڪارو ڏيڻ وارو خدا ڪونهي.“ (56)

يسمياع ٻي پاڳان ديوتائن (خدائن) کان انڪار ڪرڻ ۽ ڪوڙو چوڻ ۾ وقت ڪونه وڃايو جن کي گذريل تباهي کان پوءِ ٻيهر فتحمند ڏٺو پئي ويو. ان سکون سان تصور ڪيو ته اهو يهواه ئي هيو نه ڪي مردوڪ ۽ بعل، جنهن داستان کي ڪم ڪيا هيا جنهن جي نتيجي ۾ دنيا وجود ۾ آئي. پهريون ڀيرو اسرائيلي تخليق ۾ يهواه جي ڪردار ۾ دلچسپي وٺڻ لڳا، شايد انهيءَ ڪري جو بابل جي ڪائنات جي ابتدا بابت ڏندڪٿائن سان رابطي جي وري بحالي ٿي وئي. تڏهن به اهي ڪائنات جي طبعي اصليت جي باري ۾ ڪو سائنسي پهلو ڏسڻ جي ڪوشش ڪونه ڪري رهيا هيا، پر موجوده ڏکڻ واري دنيا ۾ سکون تلاش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. جيڪڏهن يهواه ابتدائي زماني جي بي ترتيب وارين بلائن کي شڪست ڏني هئي ته ان لاءِ حلاوطن اسرائييلين کي

پنهنجي ڌرتي تي موتائڻ ڪو مشڪل ڪم ڪونه هيو. يهودين جي مصر مان نڪرڻ واري ڪهاڻي ۽ پاڻي جي بي ترتيب مٿان سوپ وارين بت پرستن جي ڪهاڻين ۾ هڪجهڙائي ڏسي يسعياھ ثاني پنهنجن ماڻهن کي تاڪيد ڪيو ته الوهي طاقت جي هڪڙي نئين مظهر لاءِ ڀروسو ڪندي انتظار ڪيو. مثال طور اهو هتي لوٽن (Lotan) مٿان بل جي فتح جو حوالو ڏئي ٿو. يعني ڪنعاني تخليق جي اجگر بلا واري ڏندڪٿا، جنهن کي رحاب سڏيو ويندو هيو، مانگر مچ ۽ اٿاهه اونھائي:

”جاڳو جاڳو! پاڻ ۾ همت پيدا ڪيو
اي يهواه جا بازو جاڳو جيئن ماضيءَ ۾ جاڳيا هيا،
گهڻيون گهڻيون پيڙهيون اڳ وارن زمانن ۾،
ڇا توهان رحاب (مانگر مچ) کي ٻه ٽڪرا ڪونه ڪيو
۽ ڇا توهان ڪراڙ بلا کي چيريو ڦاڙيو ڪونه هيو؟
ڇا توهان سمنڊ کي خشڪ ڪونه ڪيو هيو
وڏي اٿاهه سمنڊ جي پاڻين کي،
سمنڊ جي مٿاڇري کي پڪورستو ڪرڻ لاءِ،
ستاييل ماڻهن لاءِ ان کي پار ڪرڻ لاءِ.“ (57)

يهواه آخرڪار پنهنجن مخالفن کي اسرائيل جي مذهبي تخيل ۾ جذب ڪري ڇڏيو هيو. جلاوطني جي دوران بت پرستي جو سحر ختم ٿي ويو هيو ۽ يهودين جي مذهب جنم ورتو هيو. اهڙي وقت جڏهن يهواه جو مسلڪ نابود ٿيڻ جي خطري جي ويجهو هيو اهو اهڙو ذريعو بڻجي ويو جنهن ناممڪن حالتن ۾ ماڻهن کي اميد رکڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

تنهن ڪري يهواه اڪيلو خدا (خداءِ واحد) ٿي ويو. ان جي دعويٰ کي فلسفاتي نموني سان جائز قرار ڏيڻ لاءِ ڪوشش جي ضرورت ڪونه پئي. هميشه وانگر نئين الاهيات ڪامياب ٿي وئي، انهيءَ ڪري نه ته اهو عقلي طور سمجهائي سگهجن جهڙو هيو پر انهيءَ ڪري جو اهو انتهائي مايوسي ۽ اتساهيندڙ اميد ۾ اثراتو هيو. توڙي جو اهي بي يارو مددگار ۽ بي وطن هيا، هاڻي يهودين کي يهواه جي مسلڪ جو نٿل تسلسل اوڀرو ۽ پريشان ڪن ڪونه ٿي لڳو. اهو انهن جي حالت جي باري ۾ گهرائي سان ڳالهائيندو هيو.

ان جي باوجود يسعياھ ثاني جي خدا جي تصور جي باري ۾ ڪابه ڳالهه تسلي بخش ڪونه هئي. اهو انساني ذهن جي سمجهه کان گهڻو مٿي رهيو:

”ڇو ته منهنجا خيال، توهان جا خيال ڪونه آهن،
منهنجون راهون توهان جون راهون ڪونه آهن. اهو يهواه آهي جيڪو فرمائي ٿو.
ها، آسمان ڌرتي کان ايترو بلند آهن.

جيترو منهنجون راهون توهان جي راهن کان مٿي آهن،
منهنجا خيال توهان جي خيالن کان مٿي آهن.“ (58)

خدا جي حقيقت لفظن ۽ تصورن سان بيان ڪرڻ کان ٻاهر هئي. نه وري يهواه هميشه پنهنجن ماڻهن جي اميدن تي پورو لٿو. هڪڙي نهايت جرئت منداڻي اقتباس ۾ جنهن کي اڄ ڪلھ خاص اثر حاصل آهي. پينمبر سڳوري مستقبل جي هڪڙي اهڙي وقت ۾ ڏٺو جڏهن اسرائيلين سان گڏوگڏ مصر ۽ اشور جا رهواسي پڻ يهواه جا ماڻهو ٿيڻا هيا. يهواه چيو: ”مصر منهنجي امت، اشور منهنجي خلقت ۽ اسرائيل منهنجي ورثي تي رحمتون هجن.“⁽⁵⁹⁾ اهو ماورائي حقيقت جي علامت بڻجي ويو هيو جنهن چوند جي تنگ نظر تشريحن کي اهڙو ڪري ڇڏيو جڏهن خسيس ۽ اڻپوريون هجن.

جڏهن ايران (فارس) جي بادشاهه سائرس 539 ق.م ۾ بابل جي سلطنت کي فتح ڪيو ته ائين ئي لڳو جڏهن پينمبر صحيح ثابت ٿي ويا هيا. سائرس پنهنجي نئين رعيت تي فارسي ديوتائن جي پوڄا کي ڪونه ٿاڦيو پر اهو جڏهن سوڀ ۾ بابل ۾ داخل ٿيو ته مردوڪ جي عبادتگاهه ۾ وڃي پوڄا ڪيائين. ان اڳ ۾ بابل وارن هٿان فتح ڪري تابع ڪيل ماڻهن جي ديوتائن جي مجسمن کي پڻ انهن جي اصل گهرن ۾ بحال به ڪيو. جڏهن ته هاڻي دنيا وسيع ۽ عريض بين الاقوامي سلطنتن ۾ رهڻ جي عادي ٿي وئي هئي، سائرس کي ماڻهن کي وطن نيڪالي ڏيڻ وارن پراڻن طريقن کي استعمال ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪونه ٿي. جيڪڏهن ان جا محڪوم ماڻهو پنهنجن علائقن ۾ پنهنجن ديوتائن جي پوڄا ڪندا رهندا ته ان سان حڪومت تان ذميواريءَ جو بار گهٽ ٿيڻو هيو. پنهنجي سموري سلطنت منجهه ان قديم عبادتگاهن کي وري بحال ڪرڻ جي همت افزائي ڪئي ۽ وري وري انهي ڳالهه جو اظهار ڪيائين ته انهن جي ديوتائن ئي ان کي اهو ڪم سونپيو هيو. اهو پاڳان مذهب جي ڪجهه صورتن جي لاءِ رواداري ۽ ذهني ڪشادگيءَ جو مثالي نمونو هيو. 538 ق.م ۾ سائرس هڪڙو فرمان جاري ڪيو جنهن ۾ ان يهودين کي واپس يهودا وڃڻ ۽ اتي ٻيهر پنهنجي عبادتگاهه تعمير ڪرڻ جي اجازت ڏنائين. بهرحال، انهن مان گهڻن اتي رهڻ جو فيصلو ڪيو: ان کان پوءِ ارضي موعود ۾ فقط هڪڙي اقليت رهجي وئي. بائيبل اسان کي ٻڌائي ٿو ته 42,360 يهودين بابل ۽ تل ابيب ڇڏيو ۽ پنهنجن گهرن ڏانهن راهي ٿيا. جتي انهن پاڻ کان اڳ اتي موجود پريشان حال ڀائرن تي نئين يهوديت لاڳو ڪئي.

ان کان پوءِ جون حالتون اسان ”پ“ جي پادريائين روايتن ۾ ڏسي سگهون ٿا جيڪي مصر مان يهودين جي نڪرڻ کان پوءِ لکيون ويون هيون ۽ ڪتاب ”خمسه موسيٰ“ ۾ شامل ٿيل آهن. ان ”ج“ ۽ ”ي“ طرفان بيان ڪيل ڀرمياھ ۽ حزقيل عليه السلام جي واقعن کي نئين تشريح ڏني ۽ ٻن نون ڪتابن ڳڻپ ۽ احبار جو وادارو ڪيو. جيئن اسان کي محسوس ٿيندو ”پ“ جي پادريائين روايتن ۾ يهواه جو هڪڙو اعليٰ شان ۽ نفيس تصور شامل هيو. مثال طور ان کي اهو يقين ڪونه هيو ته ڪوبه شخص خدا کي حقيقي طور ائين ڏسي سگهي ٿو جيئن ”ج“ تجويز ڪيو هيو. حزقيل عليه السلام جي ڪيترن خيالن سان سهمت ٿيندي ان کي يقين هيو ته خدا جي باري ۾ انساني ادراڪ ۽ بذات خود

حقيقت جي وچ ۾ فرق هيو. "پ" طرفان حضرت موسيٰ عليه السلام جي طور سينا واري واقعي بابت بيان ڪيل ڪهاڻي ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام يهواه جي ديدار لاءِ عرض ڪري ٿو جيڪو ان کي جواب ڏئي ٿو: "تو منهنجو ديدار نو ڪري سگهين، چوٽه ڪوبه انسان مون کي ڏسي ۽ زندهه رهي نٿو سگهي." (60) ان جي بجاءِ موسيٰ عليه السلام کي لازمي طور پاڻ کي هڪڙي ٽڪريءَ جي شڪاف ۾ الوهي تجلي جي اثر کان بچائڻو پوندو جتي اهو جيئن ئي اڳتي وڌندو ته ان کي يهواه جي تجلي ڏسڻ ۾ ايندي "پ" هڪڙو خيال متعارف ڪرايو هيو جيڪو خدا جي تاريخ ۾ نهايت اهميت وارو ٿي ويو. مرد ۽ عورتون صرف الوهي وجود جي هڪڙي جهلڪ ڏسي سگهندا، جنهن کي اهو "يهواه جو جلوه" سڏي ٿو ان جي وجود جو ظهور جنهن کي خود باري تعاليٰ سان گڏ منجهائڻ نه گهرجي. (61) جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام جبل تان هيٺ لهي آيو ته ان جي منهن مان ان جلوي جون جهلڪيون ظاهر ٿي رهيون هيون ۽ اهڙي ناقابل برداشت تجلي سان نڪري رهيون هيون جو اسرائيلي ان جي چهرې ڏانهن ڏس نٿي سگهيا. (62)

يهواه جو جلال ڌرتي تي ان جي موجودگيءَ جي علامت هيو. تنهن ڪري ان جلال خدا بابت مردن ۽ عورتن طرفان ٺاهيل ديوتائن جي بتن ۽ خود خدا جي تقديس جي وچ ۾ فرق ظاهر ڪيو. ائين اهو اسرائيلي مذهب جي بت پرستائي نوعيت جو هڪڙو متوازي نظام هيو. جڏهن "پ" يهودين جي مصر مان نڪرڻ وارين پراڻين ڪهاڻين تي غور ڪيو ته ان اهو تصور ڪونه ڪيو ته يهودين جي ڌرتي تي بي يارو مددگار هيڏي هوڏي رولاڪين دوران خود يهواه به انهن سان گڏ هيو: ايئن غير مناسب طور تي ان کي انساني شڪل ڏيڻ برابر ٿيندو. ان جي بجاءِ اهو يهواه جي "جلوي" کي خيمي کي تجلي سان پريندڙ ڏيکاري ٿو جتي اهو موسيٰ عليه السلام سان ملاقاتي ٿيو. ساڳي نموني اهو فقط يهواه جو جلوه ٿي هوندو جيڪو عبادتگاهه ۾ آباد هوندو. (63)

"پ" جو ڪتاب "خمس موسيٰ" مان مشهور اضافو ڪتاب پڻداش جي پهرين باب ۾ تخليق جو بيان آهي. جيڪو اينوما ايلش جو خاڪو آهي. "پ" قديم ترين اونهائين جي پاڻين سان شروعات ڪري ٿو ("تيهوم" tehom بابلي تيامت جي بگڙيل صورت) جنهن مان يهواه آسمانن ۽ ڌرتي کي ٺاهيو. بهرحال، ديوتائن جي وچ ۾ ڪابه لڙائي يا يام (Yam)، لوٽن (Lotan) يا رحاب (Rahab) سان ڪو تڪرار ڪونه ٿيو هيو. يهواه اڪيلوئي سڀني شين کي وجود ۾ آڻڻ جو ذميوار هيو. حقيقت درجي بدرجي افشان ڪونه ٿي هئي پر يهواه ارادي جي مدد سان نظام قائم ڪيو. فطري طور "پ" دنيا کي الوهيت جهڙو تصور ڪونه ڪيو يعني يهواه واري ساڳي مصالحي مان ٺهيل هجڻ ڪونه سمجهيو. دراصل "الڳ" هجڻ، وارو خيال "پ" جي الوهي نظريي ۾ نهايت اهم آهي: يهواه رات کي ڏينهن کان، پاڻي کي خشڪي کان، ۽ روڻ کي اوندهه کان الڳ ڪرڻ سان ڪائنات کي هڪڙي منظم بيهڪ ڏني. هر مرحلي تي يهواه تخليق کي دعا ڏني ۽ پاڪ ڪيائين ۽ ان کي "سنو" قرار ڏنائين. بابلي ڪهاڻي جي برخلاف انسان جي

تخليق واري ڪهاڻي تخليق جي انتها هئي. نه ڪي سمجهه کان مٿي ڪا مذاق. مرد ۽ عورتون الوهي خاصيت ۾ ته حصيدار ڪونه هيا پر انهن کي خدا جي صفاتي تشبيهه تي ٺاهيو ويو هيو: انهن کي ان جي تخليقي ڪمن جي ذميواري سنڀالڻي هئي. اينوما ايلش وانگر هتي به خدا ڇهن ڏينهن ۾ دنيا تخليق ڪري ڇنڇر واري ستين ڏينهن تي آرام ڪيو: بابلي داستان مطابق هي اهو ڏينهن هيو جڏهن اعليٰ مجلس ”تقديرون مقرر ڪرڻ“ ۽ مردوڪ کي الوهي خطاب ڏيڻ لاءِ گڏ ٿي هئي. ”پ“ جي لکت ۾ ڇنڇر پهرين ڏينهن واري بي ترتيب جو علامتي ضد هيو جيڪا ساڳي ڏينهن تي راغب ٿي هئي. پڙهائڻ واري لهجي ۽ ڳالهه کي وري وري ورجائڻ مان معلوم ٿئي ٿو ته ”پ“ جو تخليقي داستان به اينوما ايلشن وانگر ڳڻڻ ڳاڻڻ جي مقصد وارو هيو يعني يهواه جي ڪارنامي جي واکاڻ ڪرڻ ۽ ان کي اسرائيل جي حاڪم ۽ خالق طور تخت تي ويهائڻ واري مقصد پٽاندڙ ٺاهيل. (64)

فطري طور نئين عبادتگاهه کي ”پ“ جي يهوديت ۾ مرڪزي حيثيت حاصل هئي. مشرق قريب ۾ عبادتگاهه کي عام طور تي ڪائنات جو هوبهو نقل سمجهيو ويندو هيو. عبادتگاهه جي تعمير ڪرڻ هڪڙو تقليدي عمل رهيو هيو يعني انسانذات کي خود ديوتائن جي تخليقيت واري اهليت ۾ حصو وٺڻ جي قابل بڻائڻ جو هڪڙو ذريعو هيو. جلاوطني دوران گهڻن يهودين آرڪ آف ڪوويننٽ جي پراڻين آکاڻين ۾ راحت ۽ سڪون حاصل ڪيو. آرڪ هڪڙي قابل انتقال عبادتگاهه هئي جنهن ۾ خدا پنهنجن بي گهر ٿيل ٻانهن سان گڏ خيمو لڳايو هيو ۽ انهن سان بي گهر هجڻ واري تڪليف ۾ شامل ٿيو هيو. ”پ“ جڏهن عبادتگاهه جي عمارت ۽ دربري دوران ملاقات واري خيمي جو ذڪر بيان ڪيو ته ان پراڻي ڏندڪٿائي انداز کي اختيار ڪيو. ان جو تعميراتي ڍانچو اصلي ڪونه هيو پر الوهي نموني جو هڪڙو نقل هيو. طورسينا جبل تي حضرت موسيٰ عليه السلام کي يهواه طرفان ڊگهيون ۽ تفصيلي هدايتون ڏنل آهن: ”مون لاءِ هڪڙي عبادتگاهه تعمير ڪر ته جيئن مان توهان سان گڏ رهي سگهان. ان لڪاڻي جي جاءِ کي ٺاهڻ ۽ ان جي سجاوٽ ڪرڻ ۾ بلڪل اهو نمونو اختيار ڪجان جيڪو مان توکي ڏيکاريندس.“ (65) ان عبادتگاهه جي تعمير واري ڊگهي داستان کي لفظي مفهوم ۾ ڪونهي وٺڻو. ڪير به اهو تصور ڪري نٿو سگهي ته قديم زماني جي اسرائييلين واقعي هنن شين سان هڪڙي عبادتگاهه ٺاهي هوندي: سون، چاندي ۽ پتل، آسماني ۽ واڻڻائي ۽ ڳاڙهي رنگ وارو ململ جو ڪپڙو گهيتي جي پشم ڳاڻن جون ڳاڙهي رنگ ۾ رنگيل ڪلون، ٻيڙ جو ڪاٺ..... وغيره. (66) اها لفظن جي ڊگهي هيراڦيري ”پ“ جي ٺاهيل ڪهاڻي جي گهڻي ياد ڏياريندڙ آهي. تعمير جي هر مرحلي تي حضرت موسيٰ عليه السلام سموري ڪم جو جائزو ورتو ۽ پنهنجن ماڻهن کي دعائون ڪيون، جيئن يهواه تخليق جي ڇهين ڏينهن تي ڪيو هيو. عبادت گاهه سال جي پهرين مهيني جي پهرين ڏينهن تي ٺاهي ويئي هئي: بيزاليل (Bezalel)، جيڪو عبادتگاهه جو نقشو ٺاهيندڙ هيو خدا جي

حوصلي ذريعي اتساهيل آهي جنهن دنيا جي تخليق ۾ به ڪردار ادا ڪيو هيو ۽ ٻئي داستان، يعني عبادتگاه ۽ ڪائنات جي تخليق جا بيان، ڇنڇر جي ڏينهن تي آرام جي اهميت کي واضح طور بيان ڪن ٿا. (67) عبادتگاه جي تعمير ان اصل هر آهنگي جي علامت پڻ هئي جيڪا انسانن هٿان دنيا تباھ ٿيڻ کان اڳ موجود هئي.

”ڊيوٽيرونومي“ ڪتاب ۾ ڇنڇر کي غلامن سميت هر ڪ ماڻهوءَ کي هڪڙي ڏينهن جي موڪل طور ۽ اسرائيلين کي مصر مان نڪرڻ واري وارتا کي ياد رکڻ جي مقصد سان ڏيکاريو ويو هيو. (68) ”پ“ ڇنڇر جي ڏينهن کي هڪڙي نئين سڃاڻپ ڏني: اهو خدا جي نقل ڪرڻ جو هڪڙو طريقو ۽ ان طرفان دنيا کي تخليق ڪرڻ جي ياد ملهائڻ جو ذريعو بڻجي ويو. جڏهن اهي ڇنڇر جي ڏينهن تي موڪل ڪن ٿا ته ڄڻ يهودي اهڙي عمل ۾ حصو وٺندا آهن جيڪو اڪيلي خدا ڪيو آهي: اها الوهي زندگي گذارڻ لاءِ هڪڙي علامتي ڪوشش هئي. قديم بت پرستي ۾ هر انساني فعل کي ديوتائن جي عملن جو نقل سمجهيو ويندو هيو. پر يهواه جي مسلڪ الوهي ۽ انساني دنيا جي وچ ۾ هڪڙي ڊگهي خليج ظاهر ڪئي. هاڻي يهودين کي حضرت موسيٰ عليه السلام جي توريت تي عمل ڪرڻ ذريعي يهواه جي ويجهو اچڻ جي ترغيب ڏني وئي. ڪتاب استثنا ۾ ڏهن حڪمن سان گڏ مختلف فرضن جي هڪڙي فهرست ڏني وئي هئي. جلاوطني دوران ۽ ان کان هڪدم پوءِ انهن جي وضاحت ”خمس موسيٰ“ ۾ 613 حڪمن تي مشتمل هڪڙي پيچيده شريعت ۾ ڪئي وئي هئي. اهي ننڍا ننڍا حڪم لڳي ٿو ته ڪنهن ٻاهرين ماڻهوءَ لاءِ آهن ۽ نئين عهدنامي جي تنازعي ۾ انهن کي نهايت منفي انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي. يهودين انهن کي ڳورو بار ڪونه ٿي سمجهيو جيئن عيسائي خيال ڪن ٿا، پر انهن کي خدا جي حضور ۾ زندگي گذارڻ جو هڪڙو علامتي انداز سمجهيو. خمس موسيٰ ۾ روزمره جا قانون اسرائيلين جي خصوصي حيثيت جي نشاني ٿي ويا هيا. ”پ“ به انهن کي خدا جي الوهيت ۾ شرڪت جو هڪڙو رسمي انداز خيال ڪيو. انسان ۽ الوهي هستي جي وچ ۾ پيڙا واري شدت کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش. جڏهن اسرائيلين کير کي گوشت کان، پاڪ کي ناپاڪ کان ۽ ڇنڇر کي هفتي جي باقي ڏينهن کان الڳ ڪرڻ ذريعي خدا جي تخليقي عملن جو نقل ڪيو ته انساني فطرت کي به مقدس ڪرڻ ممڪن ٿي ويو.

پروتهائي روايت جي ڪم کي ”ج“ ۽ ”ي“ ۽ استثنا واري ڪتاب جي بيانن سان گڏ ”خمس موسيٰ“ ۾ شامل ڪيو هيو. اها ان ڳالهه جي ياد دهاني آهي ته ڪوبه وڏو مذهب متعدد آزاد تصورن ۽ روحانيت تي مشتمل آهي. ڪجهه يهودي هميشه ڪتاب استثنا ۾ ڄاڻايل خدا ڏانهن وڌيڪ لاڙو محسوس ڪندا آيا آهن. جنهن اسرائيل کي غير يهودين (”گوير“) کان زبردستي سان الڳ هجڻ لاءِ چونڊيو هيو. ڪن ان کي مسيحاڻي ڏندڪٿائن ۾ وڌاءِ ڏنو جن زماني جي پڄاڻي وقت يهواه جي ڏينهن تي نظر ٿي رکي جڏهن اهو اسرائيلين کي مان مرتبي وارو بڻائيندو ۽ ٻين قومن کي خوار خراب ڪندو.

اهي ڏندڪٿائي بيان خدا کي هڪڙي نهايت ڏورانهين هستي طور ڏسڻ تي مائل هيا. ان ڳالهه تي اتفاق ڪيو ويو هيو ته جلاوطني کان پوءِ اڳڪٿي ڪرڻ جو ۽ الهامي دور ختم ٿي ويو هيو. هاڻي خدا سان ڪو سڌو سنئون تعلق قائم نٿي ٿي سگهيو: ائين صرف علامتي الهامن ۽ ڪشف ذريعي ئي ممڪن هيو جيڪو ماضيءَ جي عظيم شخصيتن، مثال طور حضرت نوح عليه السلام ۽ حضرت دانيال عليه السلام کي حاصل ٿيو هيو.

ان قديم هيرن مان بابل ۾ هڪڙو صبر جو پيڪر حضرت ابوب عليه السلام به هيو. جلاوطني کان پوءِ، بچيل هڪڙي جيئري ماڻهوءَ خدا جي نوعيت ۽ انسان ذات جي پيڙائن ۾ ان جي ذميواري جي متعلق بنيادي سوال پڇڻ لاءِ ان پراڻي ڪهاڻي کي استعمال ڪيو. پراڻي ڪهاڻيءَ موجب خدا حضرت ايوب عليه السلام کي آزمايو هيو ان پنهنجن ان ڳڻين تڪليفن کي وڏي صبر سان برداشت ڪيو هيو خدا ان کي سندس پراڻي ڌن دولت واري حيثيت جي بحالي سان نوازيو هيو. حضرت ايوب عليه السلام جي ڪهاڻي جي نئين شماري ۾ ليکڪ پراڻي ڪهاڻي کي اڌ مان ڪٽيو ۽ حضرت ايوب عليه السلام کي خدا جي روبي خلاف ڪاوڙ ۾ پيش ڪيائين. حضرت ايوب عليه السلام پنهنجن ٽن دلاسن ڏيڻ وارن ساٿين سان گڏ الوهي فرمانن تي اعتراض ڪرڻ جي جرئت ڪندي ۽ دليلن سان عقلمندي وارو سخت بحث ڪندي ڏيکاريو ويو آهي. يهودي مذهب جي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو مذهبي تصور (تخيل) جو رخ هڪڙي وڌيڪ مجرد فطرت جي سوچ ويچار ڏانهن ڦريو. پيغمبر سڳورن دعويٰ ڪئي هئي ته خدا اسرائيلين کي انهن جي گناهن ڪري مصيبت جي ڪُن ۾ ڦاسايو هيو. ڪتاب ايوب جو ليکڪ ڏيکاري ٿو ته ڪجهه اسرائيلي هاڻي روايتي جواب سان مطمئن ڪونه ٿي ٿيا. حضرت ايوب عليه السلام ان خيال کي ننڍي ٿو ۽ پنهنجي ڏاهپ جي گهٽتائي جو اقرار ڪري ٿو پر خدا هڪدم ان جي غضبناڪ اندازن کي ڪٽي ٿو ڇڏي خدا پاڻ ئي حضرت ايوب عليه السلام تي هڪڙي ڪشف ۾ ظاهر ڪري ٿو ۽ ان جيڪا دنيا پيدا ڪئي هئي ان جي عجائبات بابت ان کي ٻڌائي ٿو: ايوب (عليه السلام) جهڙي ناچيز مخلوق ماورائي خدا سان بحث جي جرئت ڪيئن ٿي ڪري سگهي؟ حضرت ايوب عليه السلام عاجزيءَ سان ڪنڌ جهڪائي ٿو ڇڏي. پر جديد دور جو قاري (پڙهندڙ) جيڪو پيڙائن واري مسئلي جو فلسفو ٿو ۽ وڌيڪ واضح جواب جو گهرجائو آهي، اهو انهي حل مان مطمئن ڪونه ٿيندو. بهر حال ڪتاب ايوب جو ليکڪ سوال ڪرڻ جي حق کي مسترد ڪونه ٿو ڪري. پر ٻڌائي ٿو ته اهڙن قسمن جي ڳوڙهن مسئلن سان منهن ڏيڻ لاءِ صرف عقل ئي ڪافي ڪونهي. عقلي اندازن کي لازمي طور خدا کان سڌو سنئون الهام ٿيڻ جو ڳانڍاپو ڏيکارڻو پوندو جيئن پيغمبرن سڳورن جو هوندو هيو.

يهودين اڃا تائين پنهنجن عقيدن کي فلسفانو رنگ ڏيڻ شروع ڪونه ڪيو هيو. پر چوٿين صدي ق.م دوران اهي يوناني منطق جي اثر ۾ اچي ويا. 332 ق.م ۾ مقدونيا جي سڪندر فارس جي داريوش (دارا) سوم کي شڪست ڏني ۽ يونانين ايشيا ۽ آفريڪا ۾

آباديون وسائڻ شروع ڪيون. انهن صور سيدون، غزه، فلاذليا (عمان)، طرابلس ۽ شيخم (Shechem) ۾ پڻ شهري رياستن جو بنياد رکيو. فلسطين ۽ غير يهودي دنيا جا يهودي يوناني ثقافت ۾ گهيريل هيا جيڪا ڪن کي ته پريشان ڪندڙ لڳي پر ٻيا يوناني ناٽڪ، فلسفي، راند ۽ شاعري لاءِ پرجوش هيا. انهن يوناني ٻولي سکي، جيمر خاني ۾ ورزش ڪندا هيا ۽ پاڻ تي يوناني نالا رکيائون. ڪن ته يوناني لشڪر ۾ ڀرتي ٿي ويڙهون ڪيون. انهن پنهنجن مقدس ڪتابن جو يوناني ٻولي ۾ پڻ ترجمو ڪيو. ان مسودي جي يوناني متن کي ”سيپچوگنت“ (Septuagint) سڏيو وڃي ٿو. ائين ڪجهه يونانين کي اسرائيل جي خدا جي واقفيت حاصل ٿي ۽ انهن زيوس ۽ ڊايونيسيوس سان گڏوگڏ يهواه جي پوڄا ڪرڻ جو به فيصلو ڪيو. ڪي تي صومعي (سائناگوگ) يا گڏجاڻي گهرن ڏانهن ڇڪجي آيا جن کي غير يهودي دنيا جي يهودين پوڄا وارن عبادت گهرن جي جاءِ بدلي قائم ڪيو هيو. اتي انهن يهودين جا مقدس ڪتاب پڙهيا، عبادت ڪئي ۽ واعظ ٻڌائون. اهي عبادت گهر باقي قديم مذهبي دنيا ۾ ڪنهن به ٻي شي کان بلڪل نيارا هيا. جيئن ته اتي ڪا قرباني يا مذهبي رسم ادا ڪونه ٿيندي هئي تنهن ڪري اهي فلسفاڻي اسڪول جي مشابهت لڳندا هيا ۽ شهر ۾ جڏهن ڪو مشهور يهودي مبلغ ايندو هيو ته ماڻهو ٽولن جا ٽولا ٿي صومعي (سائناگوگ) ڏانهن پهچي ويندا هيا، جيئن اهي پنهنجن فلاسفرن کي ٻڌڻ لاءِ قطار در قطار ايندا هيا. ڪي يوناني ته توريت جي چونڊ حصن جو مطالعو ڪندا هيا ۽ مذهبي جماعتن ۾ يهودين سان گڏجي شامل ٿيندا هيا. چوٿين صدي ق.م دوران يهودين ۽ يونانين طرفان يهواه کي يوناني ديوتائن مان ڪنهن هڪڙي سان مدغم ڪرڻ جا مثال ملن ٿا.

بهر حال، گهڻا ته يهودي الڳ ٿلڳ هيا، ۽ مشرق وسطىٰ جي يوناني ثقافت وارن شهرن ۾ يهودين ۽ يونانين جي وچ ۾ اثبوت وڌندي رهي. قديم دنيا ۾ مذهب هڪڙو نجي معاملو ڪونه هيو. شهر لاءِ ديوتا نهايت اهم هئا ۽ انهيءَ ڳالهه ۾ يقين رکيو ويندو هيو ته جيڪڏهن انهن جي مسلڪ کان منهن موڙ ڪئي وئي ته اهي پنهنجي نظر ڪرم هٽائي ڇڏيندا. يهودين کي، جيڪي اهڙن ديوتائن جي وجود کان انڪار ڪندڙ هيا، ملحد يا دهر يو ۽ سماج دشمن سڏيو ويندو هيو. ٻي صدي ق.م تائين اها دشمني مضبوط ٿي وئي: اينٽيوكس ايفنز (Antiochus Epiphanes) نالي سيليوقي گورنر جڏهن يروشلم کي يوناني ثقافت ۾ تبديل ڪرڻ ۽ عبادت خاني ۾ زيوس جي مسلڪ کي جاري ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته فلسطين ۾ مورگو بغاوت اڀري وئي. يهودين پنهنجو ادب تخليق ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو هيو جنهن ۾ دعويٰ ڪئي ٿي وئي ته ڏاهپ يوناني هوشيار کي ڪونه هئي، پر يهواه جو خوف هئي. مشرق وسطىٰ ۾ عقلي ادب جي صنف ڪافي مستحڪم هئي. ان فلسفاڻن غورن ويچارن جي بجاءِ زندگي گذارڻ جي بهترين طريقن جي خوجنا ڪندي زندگيءَ جو مفهوم سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي: اها ڳالهه اڪثر ڪري عملي نتيجن سان گهڻو تعلق رکندي هئي. ڪتاب ”امثال“ (”پرووربس“ Proverbs) جي ليکڪ،

جيڪو ٽين صدي ق.م ۾ اهو ڪتاب لکي رهيو هيو ٿورو اڳتي قدم وڌايو ۽ راءِ ڏني ته ڏاهپ اهو عظيم منصوبو هيو جيڪو خدا ايجاد ڪيو هيو جڏهن ان دنيا پيدا ڪئي هئي ۽ اهڙي نموني اها ان جي پهرين تخليق هئي. اهو خيال ابتدائي عيسائين لاءِ نهايت اهم هيو جيئن اسان کي چوٿين باب ۾ معلوم ٿيندو. ليڪڪ ڏاهپ کي شخصي روپ ڏئي ٿو تنهن ڪري اها هڪڙي الڳ شخصيت لڳي ٿي:

”يهواه (خداوند) جڏهن پنهنجي مقصد جو پهريون ارادو ڪيو ته پنهنجن قديم ڪمن کان اڳ ان مون کي پيدا ڪيو. ازل کان ئي مان يقيني طور مقرر هيس، شروع کان ئي، ڌرتي جي وچ ۾ اچڻ کان اڳ..... جڏهن ان (خداوند) ڌرتيءَ جا بنياد رکيا ته مان ان سان گڏ هيس. هڪڙي ماهر پورهيت طور روزانو ان کي خوش ڪندي هيس، هميشه ان جي حضور شادمان رهندي هيس، دنيا ۾ هر هنڌ شادمان منهنجي خوشي بني آدم جي صحبت ۾ هئي.“ (70)

بهر حال ڏاهپ ڪو الوهي وجود ڪونه هئي پر واضح انداز ۾ بيان ڪيل آهي ته ان کي خدا تخليق ڪيو هيو. اها پروهتي ليڪڪن طرفان بيان ڪيل خدا جي ”جلوي“ سان هڪجهڙائي رکندڙ آهي، جيڪا خدا جي منصوبي جي نمائندگي ڪري ٿي ته جيئن انسان تخليق ۾ ۽ انساني معاملن ۾ ان جي جهلڪ محسوس ڪن: ليڪڪ ڏاهپ کي گهڻين ۾ گهمندي ڦرندي ڏيکاري ٿو ماڻهن کي سڏيندي رهي ٿي. ته يهواه (خداوند) جو خوف ڪيو. ٻي صدي ق.م ۾ يسوع بن سرا نالي يروشلم جي هڪڙي مخلص يهودي به ڏاهپ جي هڪڙي اهڙي تصوير پيش ڪئي. اهو ان کي الوهي مجلس ۾ بيٺل ۽ پنهنجا قصيدا پڙهندي ڏيکاري ٿو. اها بالاوبرتر هستي جي منهن مان هڪڙي الوهي لفظ طور نڪتي هئي جنهن سان خدا دنيا کي پيدا ڪيو هيو. اها تخليق ۾ جتي ڪٿي موجود آهي پر اسرائيل جي قوم منجهه مستقل ٺڪاڻو اختيار ڪيو اٿائين. (71)

يهواه جي ”عظمت“ وانگر ڏاهپ جي حيثيت دنيا ۾ خدا جي فعاليت جي علامت جهڙي هئي. يهودي يهواه جو هڪڙو اهڙو اعليٰ ترين نظريو ايجاد ڪري رهيا هيا جو انساني معاملن ۾ ان جي سڌي سنئين مداخلت جو تصور ڪرڻ مشڪل هيو. ”پ“ وانگر انهن به قابل ادراڪ خدا ۽ الوهي حقيقت جي ڪشف ۾ فرق ڪرڻ شروع ڪيو. جڏهن اسان پڙهون ٿا ته الوهي ڏاهپ خدا کي ڇڏي دنيا ۾ انسانيت جي تلاش ۾ رلڻ پئڻ لاءِ اچي وئي ته اسان کي بت پرستن جي اشتهار عنت ۽ آئي سس جهڙين ديوين جي ياد اچي وڃي ٿي جيڪي پڻ انسانذات کي نجات ڏيارڻ لاءِ الوهي دنيا مان هيٺ لهي هن دنيا ۾ آيون هيون. عقلي (منطقي) ادب تقريبن 50 ق.م ۾ اسڪندريه ۾ عالمگير حيثيت اختيار ڪئي. اسڪندريه جي هڪڙي يهودي اتي جي هڪڙي اهم يهودي جماعت کي ”دي وزيم آف سولومن“ ۾ خبردار ڪيو ته اهي پنهنجي چوڌاري موجود گمراه ڪن يوناني ثقافت جي روڪنار ڪن ۽ اهي پنهنجين روايتن سان سچا رهن: اهو يهواه جو خوف آهي، نه ڪي يوناني فلسفو جنهن ۾ حقي ڏاهپ

سمائل آهي. يوناني ٻولي ۾ لکندي ان ڏاهپ (سوفيا) کي پڻ شخصي حيثيت ڏني ۽ دليل پيش ڪيو ته ان کي يهودي خدا کان جدا نٿو ڪري سگهجي:

”سوفيا خدا جي طاقت جو هڪڙو لهرو آهي. قادر مطلق جي عظمت جو خالص ظهور: تنهن ڪري ڪا به ناپاڪائي ان ڏانهن رستو لهي نه سگهندي. اها ابدي روشنيءَ جو هڪڙو اولڙو آهي. خدا جي عملي طاقت جو چمڪندڙ آئينو. ان جي سخاوت جو عڪس.“ (72)

مٿيون اقتباس عيسائين لاءِ پڻ نهايت اهميت جو حامل ٿي ويو جڏهن انهن يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي شخصيت جي باري ۾ بحث ڪرڻ شروع ڪيو. بهرحال، يهودي ليکڪ، بس، سوفيا کي اڻڄاتل خدا جي هڪڙي رخ طور ڏٺو جنهن پاڻ کي انساني سمجهه مطابق روپ ڏنو آهي. اها (ڏاهپ) خدا آهي جيئن ان (خدا) پاڻ اسان تي پنهنجو پاڻ کي ظاهر ڪيو آهي، يعني خدا بابت انساني ادراڪ، جيڪو پراسرار طور تي خدا جي مڪمل حقيقت کان مختلف هيو جيڪو سدائين اسان جي سمجهه کان ٻاهر ٿي رهندو.

”سليمان جي ڏاهپ“ (”دي وڊم آف سولومن“) نالي ڪتاب جو ليکڪ يوناني فڪر ۾ يهودي مذهب جي چڪتاڻ کان واقف هيو. اسان ڏٺو آهي ته ارسطو جي خدا (جيڪو پنهنجي تخليق ڪيل دنيا کان مشڪل ٿي آگاهه آهي) ۽ بائيبل جي خدا (جيڪو انساني معاملن ۾ گهري دلچسپي رکي ٿو) جي وچ ۾ هڪڙو نازڪ بلڪ نا قابل مفاهمت فرق موجود آهي. يوناني خدا انساني عقل ذريعي ڳولي سگهڻ جهڙو هيو جڏهن ته بائيبل جو خدا فقط ڪشف جي ذريعي ٿي پنهنجو پاڻ کي انسانن جي سمجهه ۾ آڻيندو هيو. يهودا کي هڪڙي خليج دنيا کان الڳ ڪيون پئي هئي، ليڪن يونانين کي يقين هيو ته عقلي ڏات انسانن کي خدا جو تعلقدار بڻائي ڇڏيو هيو تنهن ڪري اهي خود پنهنجين ڪوششن سان ان تائين رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. تاهم وحدانيت پرست جڏهن به يوناني فلسفي جي محبت ۾ گرفتار ٿيا ته انهن اڻٽر طور تي انهن جي خدا کي پنهنجو ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهري. اهو اسان جي ڪهاڻي جي وڏن موضوعن مان هڪڙو هوندو. اها ڪوشش ڪرڻ وارن ماڻهن منجهان پهريون شخص فلو (Philo) نالي (30 ق.م کان 45 عيسوي) اسڪندريه جو مشهور يهودي فلاسافر هيو. فلو افلاطوني خيالن جو ماڻهو هيو ۽ پنهنجي حق ۾ عقليت پسند فلاسافر طور امتيازي شهرت رکندڙ هيو. اهو خوبصورت يوناني ٻولي ۾ لکندو هيو ۽ لڳي ٿو ته اهو عبراني ٻولي ڪونه ڳالهائيندو هيو. پوءِ به اهو هڪڙو مخلص يهودي پڻ هيو ۽ شرعي حڪمن جو پابند هيو. ان کي پنهنجي خدا ۽ يونانين جي خدا جي وچ ۾ تضاد ڏسڻ ۾ ڪونه آيو. البت اهو چئي سگهجي ٿو ته فلو جو خدا يهودا کان ڪافي مختلف نظر اچي ٿو. هڪڙي لحاظ کان فلو بائيبل جي تاريخي ڪتابن کان پريشان نظر اچي ٿو جن کي ان تمثيلي صورت ڏيڻ گهري ٿي. ياد رهي ته ارسطو تاريخ کي غير فلسفاڻو قرار ڏنو هيو: ان جي خدا کي انساني خاصيتون ڪونه هيون: مثال طور ائين چوڻ بلڪل غلط آهي ته اهو ”ناراض“ آهي. خدا

جي باري ۾ جيڪو ڪجهه اسان ڄاڻون ٿا اهو ان جي موجود هجڻ جي ڪليل حقيقت آهي. تڏهن به هڪڙي عملي يهودي هجڻ ڪري فلو يقين ٿي رکيو ته خدا پاڻ کي پيغمبرن تي آشڪار ڪيو هيو. اهو ڪيئن ممڪن ٿيو هيو؟

فلو انهيءَ مسئلي جي حل لاءِ خدا جي جوهر ("اوسيا" ousia) جيڪو مڪمل طور تي سمجهڻ کان مٿي آهي، ۽ دنيا ۾ ان جي ڪاررواين، جن کي اهو ان جا اختيار ("ڊائنامڪس" dynamics) يا قوتون ("انرجيا" energiai) سڏي ٿو، جي وچ ۾ اهم فرق بيان ڪرڻ ذريعي وضاحت پيش ڪئي. بنيادي طور تي اها سمجهاڻي "پ" ۽ عقلي ليکڪن طرفان بيان ڪيل حل واري ساڳي ڳالهه هئي. اسان خدا کي ڪڏهن به ان جي اصليت ۾ نٿا ڄاڻي سگهون. فلو ان کي موسيٰ عليه السلام کي اهو چوندو پيش ڪيو: "مون کي سمجهڻ انساني فطرت کان ڪجهه مٿي ڳالهه آهي، جي ها، سڄو فنڪ ۽ ڪائنات، مون کي پاڻ ۾ سمائي نٿا سگهن." (73) پاڻ کي اسان جي محدود عقل مطابق بنائڻ لاءِ خدا پنهنجين قوتن ذريعي رابطو ڪري ٿو جيڪي افلاطون جي الوهي صورتون جهڙيون آهن (ٽوڙي جو فلو هر وقت انهي ڳالهه سان سهمت نٿو رهي). اهي قوتون انساني ذهن جي ادراڪ ۾ اچڻ واريون اعليٰ ترين حقيقتون آهن. فلو انهن کي خدا مان آشڪار ٿيندڙ سمجهي ٿو بچاءِ ان جي جو افلاطون ۽ ارسطو ڪائنات جي مڪمل طور "علت اول" منجهان ظاهر ٿيندڙ سمجهيو هيو. انهن مان به قوتون خاص طور تي اهم آهن. فلو انهن کي شاهائي قوت سڏيو جيڪا خدا کي ڪائنات جي نظام ۾ ظاهر ڪري ٿي ۽ تخليقي قوت جنهن ذريعي خدا پاڻ کي رحمتن ۾ ظاهر ڪندو آهي، جيڪي اهو انسان تي نازل ڪندو آهي. انهن مان ڪنهن به قوت يا اختيار کي الوهي جوهر (اوسيا) سان منجهائڻ نه گهرجي، جيڪو ناقابل فهم پراسراريت ۾ ويڙهيل آهي، اهي قوتون صرف اسان کي حقيقت جي هڪڙي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ڪن ٿيون جيڪا ان هر شي کان بالاتر آهي جنهن جو اسان ذهن ۾ تصور آڻيون. ڪجهه موقعن تي فلو خدا جي لاءِ واجب الوجود ("ايسينشل بينگ" Essential Being) يعني "اوسيا" جي باري ۾ ڳالهائيندي چوي ٿو ته اهو شاهائي ۽ تخليقي قوت سان گڏجي هڪڙي قسم جي تثليث ٺاهي ٿو. مثال طور جڏهن اهو ٻن ملائڪن سان گڏجي يهواه طرفان حضرت ابراهيم عليه السلام سان مامري (Mamre) ۾ ملاقات واري ڪهاڻي جي تشريح ڪري ٿو ته اهو دليل سان ٻڌائي ٿو ته اها خدا جي جوهر (اوسيا) جي هڪڙي مجازي سمجهاڻي آهي ته ٻن وڏين قوتن سان اهو ڪير هيو. (74)

"ج" اها ڳالهه ٻڌي حيران ٿي وڃي ها ۽ دراصل، يهودين به فلو واري خدا جي تصور کي هميشه غير معتبر سمجهيو آهي. بهرحال عيسائين ان کي گهڻو مددگار سمجهيو ۽ يونانين، جيئن اسان کي معلوم ٿيندو خدا جي ناقابل ادراڪ جوهر ۽ اسان لاءِ ان کي قابل فهم بنائڻ وارين قوتن جي وچ ۾ انهيءَ فرق کي مضبوطي سان پڪڙي رکيو. اهي الوهي ڪلام جي انهيءَ نظريي کان پڻ متاثر ٿيا هيا. عقليت پسند ليکڪن وانگر فلو به

تصور ڪيو ته خدا به تخليق جو هڪڙو چٽو منصوبو بڻايو هوندو جيڪو افلاطون جي صورتن واري ولايت سان ٺهڪندڙ هيو. انهن صورتن کي پوءِ طبعي ڪائنات ۾ ڍاليو ويو. فلو هميشه مڪمل طور تي هم آهنگي ڪونه ٿو ڏيکاري ڪڏهن اهو چوي ٿو ته ڪلام ("لاگوس" Logos) به ان جي قوتن مان هڪ آهي. ٻين موقعن تي لڳي ٿو ته اهو ان کي قوتن کان بالاتر سمجهي ٿو. مطلب، خدا جو اعليٰ ترين تصور جنهن کي انسان ماڻي سگهي ٿو. بهرحال، جڏهن اسان ڪلام ("لاگوس") تي غور و ڦڪر ڪيون ٿا ته اسان خدا جي مثبت علم تائين پهچي نٿا سگهون: اسان الهامي ادراڪ جي باري ۾ دليل واري مقصد جي پهچ کان اڳتي هليا ٿا وڃون، جيڪو "سوچ جي طريقي کان مٿانهون، ڪنهن به سوچي سگهجن واري شي جي مقابلي ۾ وڌيڪ نفيس آهي." (75) اها هڪڙي اهڙي سرگرمي هئي جيڪا افلاطون واري جائزي يا استغراق ("ٿيوريا" theoria) جهڙي هئي. فلو اصرار ڪيو ته اسان خدا جي ذات تائين ڪڏهن به پهچي نٿا سگهون: ٻس وڏي حقيقت جنهن جي باري ۾ اسان سوچي سگهون ٿا اها پر جوش مڃتا آهي ته خدا انساني ذهن جي سمجهه کان ماورا آهي.

اها ڳالهه ايتري مايوس ڪن ڪونهي جيتري معلوم ٿئي ٿي. فلو احتجاج ٿا ڏانهن هڪڙي ڀر مسرت سفر جو بيان ڪري ٿو جنهن ان کي چوڻ ڪارو ۽ تخليقي توانائي ڏني. افلاطون وانگر ان به روح کي جلاوطني واري حالت ۾ سمجهيو مادي جي فطري دنيا ۾ ڦاٿل. ان کي لازمي طور خواهشن، حرص و هوا ۽ ڪاروهنوار کي پڻ پوئتي ڇڏي پنهنجي اصلي گهر يعني خدا ڏانهن پرواز ڪرڻ گهرجي، چو ته اهي مادي دنيا جون شيون اسان کي ناقص دنيا ۾ ڦاسائي ٿيون رکن. آخرڪار روح هڪڙو وجدان حاصل ڪندو جيڪو ان کي انا جي پابندين کان آزاد ڪري هڪڙي وڌيڪ ڀرپور ۽ ڪامل حقيقت ڏانهن رفعت ڏيندو. اسان ڏٺو آهي ته خدا جو تصور اڪثر ڪري هڪڙي تخيلائي مشق بڻيو رهيو آهي. پيغمبر سڳورن پنهنجي تجربي ۽ مشاهدي تي غور و ڦڪر ڪيو ۽ محسوس ڪيائون ته ان کي هڪڙي ذات سان ئي منسوب ڪري سگهجي ٿو جنهن کي انهن خدا ٿي سڏيو. فلو ڏيکاري ٿو ته مذهبي استغراق (مراقبي) کي تخليقيت جي ٻين صورتن سان گهڻي هڪجهڙائي آهي. اهو ٻڌائي ٿو ته اهڙا موقعا به آيا جڏهن اهو پنهنجن ڪتابن ۾ مٿا ماري ڪندو رهيو مگر ڪا واٽ ڏسڻ ۾ ڪونه آيس. پر ڪڏهن ڪڏهن ان پاڻ کي خدائي اثر هيٺ محسوس ڪيو ٿي:

"مان..... هڪدم هوشيار ٿي ويس، خيال برفباري وانگر واهيرو ڪري پئي آيا، ايترو جو الوهي پڪڙجي اثر هيٺ مان جلالي جنون سان ڀرجي ويس ۽ هر شي، جاء، ماڻهن، حال، پنهنجو پاڻ، ڇا ٿي چيو ويو ۽ ڇا پئي لکيو ويو کان بي خبر ٿي ويس، چو ته مون اظهار جي سگهه. خيال، زندگيءَ جو سرور تيز نظر واري سوچ حاصل ڪري ورتا هيا." (76)

جلد ئي يهودين لاءِ اهو ناممڪن ٿي ويو ته اهي يوناني دنيا سان ميل جول قائم رکي سگهن. فلو جي وفات واري سال اسڪندريه ۾ يهودي برادري جي خلاف منظم قتلار شروع ٿي ويا هيا ۽ يهودي سورس جو خوف جڏي ڪٿي محسوس ٿي رهيو هيو. جڏهن رومين پهرين صدي ق.م دوران اتر آفريڪا ۽ مشرق وسطيٰ ۾ پنهنجي سلطنت قائم ڪئي هئي ته انهن پاڻ به يوناني ثقافت کي اپنائيو هيو. پنهنجن موروثي ديوتائن کي يوناني ديوتائن سان گڏائي ڇڏيو هيو ۽ وڏي جوش جذبي سان يوناني فلسفي کي اختيار ڪيو هئائون. بهرحال، انهن يهودين خلاف يوناني دشمني کي پنهنجو ورثو ڪونه بڻايو هيو. دراصل، اهي يونانين جي مقابلي ۾ يهودين کي گهڻو پائيندا هيا، يوناني شهرن ۾ جتي رومين خلاف اڃا نفرت باقي هئي اتي رومي يهودين کي ڪارائتو اتحادي سمجهندا هيا. يهودين کي مڪمل مذهبي آزادي مليل هئي: انهن جي مذهب کي قديم ورثو سمجهيو ويندو هيو ۽ ان جو احترام ڪيو ويندو هيو. يهودين ۽ رومين جي وچ ۾ تعلقات اڪثر ڪري سٺا هيا. فلسطين ۾ پڻ، جتي ڌاري حڪومت کي گهٽ برداشت ڪيو ويندو هيو سٺا هيا. پهرين عيسوي صدي دوران به رومي سلطنت ۾ يهوديت گهڻي مضبوط حيثيت ۾ هئي. سموري سلطنت جي آباديءَ جو ٽهون حصو يهودي مذهب کي مڃيندڙ هيو: فلو واري اسڪندريه ۾ آباديءَ جو چاليهه سيڪڙو ماڻهو يهودي هيا. رومي سلطنت ۾ ماڻهو نوان مذهبي حل تلاش ڪري رهيا هيا: توحيد خيالن جو چرچو عام هيو ۽ مقامي ديوتائن کي هاڻي بس وڌيڪ دائري واري الوهي هستي جون ظاهري صورتون ئي سمجهيو ويندو هيو. رومي يهوديت جي اعليٰ اخلاقي ڪردار ڏانهن مائل ٿي ويا. اهي ماڻهو جيڪي طهر ڪرائڻ ۽ سموري توريت تي عمل ڪرڻ کان لهرائيندڙ هيا، هاڻي اڪثر ڪري صومعي (سائناگوگس) جا اعزازي ميمبر ٿي ويا ۽ ”خدا کان خوف ڪائڻ وارا“ سڏجڻ لڳا. انهن جو تعداد وڌندو رهيو: اهو پڻ ٻڌايو ويو آهي ته فلاوئين (Flavian) بادشاهن مان هڪڙي يهودي مذهب اختيار ڪيو هيو. جيئن بعد ۾ قسطنطين (ڪانسٽنٽائن) عيسائي مذهب اختيار ڪيو هيو. بهرحال، فلسطين ۾ سياسي انتهاپسندن جي هڪڙي ٽولي رومي حڪومت جي مخالفت ڪرڻ شروع ڪئي. انهن 66 عيسوي ۾ روم جي خلاف هڪڙي بغاوت ڪئي ۽ حيرت انگيز طور تي چئن سالن تائين رومي فوجين سان مهاڏو اٽڪائيندي انهن کي پوئتي ڌڪي رکيائون. حڪمرانن کي انديشو ٿيو ته اها بغاوت غير يهودي علائقن ۾ رهندڙ يهودين تائين پکڙجي ويندي تنهن ڪري اهي ان کي نهايت بيدرد سان ڪچلڻ تي مجبور ٿي ويا. 70 عيسوي ۾ نئين شهنشاهه ويسپازين (Vespasian) جي فوجين آخرڪار يروشلم کي فتح ڪيو. عبادت گهر کي ساڙي ڊاهي پٽ ڪيائون ۽ شهر کي رومي شهر بڻائڻ لاءِ ان کي ايليا ڪپيٽولانا (Aelia Capitolana) سڏڻ شروع ڪيائون. يهودين کي هڪڙو ڀيرو وري جلاوطن ٿيڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو.

عبادتگاه جو نقصان، جيڪا نئين يهوديت لاءِ هڪڙو اتساهيندڙ عنصر ٿي وئي هئي، هڪڙي وڏي ڌڪ جو باعث هو پر ٻي پاسي منظر کي ڇاڇڻ مان لڳي ٿو ته فلسطين جي

يهودين، جيڪي عام طور تي غير يهودي علائقن ۾ رهندڙ يوناني ثقافت اپنايل يهودين کان ڪجهه وڌيڪ بنياد پرست هيا، پاڻ کي انهيءَ تباهي لاءِ اڳيئي تيار ڪري ڇڏيو هيو. ارض مقدس ۾ گهڻائي فرقا پيدا ٿي ويا هيا جن پاڻ کي مختلف نمونن سان يروشلم جي عبادت گهر کان لا تعلق ڪري ڇڏيو هيو. اسيني (Essenes) ۽ قمران (Qumran) فرقي وارن کي يقين هيو ته عبادت گهر حرام خوري ۽ برائي جو ڳڙھ ٿي ويو هيو. اهي الڳ ٿلڳ ٿي ڌار جماعتن جي صورت ۾ رهڻ لڳا هيا. مثال طور مردار سمنڊ جي ڀر ۾ راهبائي نموني ۾ رهندڙ برادري انهن کي يقين هيو ته اهي هڪڙي نئين عبادت گهر جي تعمير ڪري رهيا آهن، جيڪو هٿن سان ٺهيل ڪونه هوندو. انهن جو هڪڙو روحاني عبادت گهر هوندو. جانورن جي قرباني وارين پراڻين رسمن جي بجاءِ انهن پاڻ کي پاڪ پوتر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ پاڪائي واري غسل ("بپتسمه") جي رسمي اداڻگين ۽ عوامي دعوتن ذريعي گناهن جي معافي گهرڻا ٿيون. خدا پٿر مان ٺاهيل عمارت جي بجاءِ محبت ڪرڻ واري جماعت جي وچ ۾ رهڻ پسند ڪندو هوندو.

فلسطين جي يهودين مان سڀ کان وڌيڪ ترقي پسند فريسي هيا جن اسينين جي حل واري نقطه نظر کي گهڻو خاص طبقاتي خيال تصور ڪيو. جديد عهدنامي ۾ فريسين کي پير ڪوڙي ڪوڙ هڻندڙ ۽ وڏا منافق طور ڏيکاريو ويو آهي. اهو پهرين صدي عيسوي واري تنازعي جي بگاڙ وارن عملن جو نتيجو آهي. فريسي راسخ العقيدة روحاني يهودي هيا. انهن جو عقيدو هيوت سموري اسرائيل کي پروهتن جي ڀلاري قوم سڏيو ويو هيو. خدا عبادت گهر سان گڏوگڏ معمولي گهر ۾ به موجود هوندو آهي. نتيجي ۾ اهي سرڪاري مذهبي طبقي طور زندگي گذارڻ لڳا ۽ پاڪائي جي خصوصي احڪامن جي بجاءِ آوري ڪندا هيا جنهن جي صرف انهن جي پنهنجن وسندين ۾ عبادت گهر ۾ رسمي طور اداڻگي ٿيندي هئي. انهن پاڪائي جي حالت ۾ پنهنجو ڪاڌو ڪاڻڻ تي زور ڏنو ڇو ته انهن جو يقين هيوت هر اڪيلي يهودي جي ڪاڌي واري ميز عبادتگاهه ۾ خدا جي قربان گاهه وانگر آهي. انهن روز مره جي زندگي ۾ نهايت معمولي ڳالهين ۾ به خدا جي موجودگيءَ جي تصور کي هٿي ڏني. يهودي هاڻي پروهتي طبقي جي ٿياڪڙي کان سواءِ ۽ ڊگهين رسمي اداڻگين کان سواءِ سڌو سنئون خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهيا ٿي. اهي پنهنجن پاڙيسرين سان رحمدلي واري سلوڪ ذريعي گناهن جي تلافِي ڪري سگهيا ٿي. توريت ۾ خير خيرات کي نهايت اهم مذهبي فرض قرار ڏنو ويو هيو. جڏهن به يا تي يهودي گڏجي توريت جي تلاوت ڪندا آهن ته خدا انهن جي وچ ۾ موجود هوندو آهي. صديءَ جي اوائل سالن ۾ به مخالف فرقا پيدا ٿي ويا هيا: هڪڙي فرقي جي شمائي اڪبر (Shammai the elder) اڳواڻي ڪري رهيو هيو جيڪو گهڻو ڪتر سڀو پئي جي اڳواڻي ربي هليل اڪبر (Rabbi Hillel the elder) ڪري رهيو هيو جيڪو فرقو گهڻي قدر فريسي جماعت طور گهڻو مشهور ٿي ويو. هڪڙي روايت آهي ته هڪڙي ڏينهن هڪڙيت پرست هليل وٽ آيو ۽ ان کي چيائين ته اهو انهيءَ شرط سان يهوديت قبول ڪرڻ لاءِ تيار آهي

جيڪڏهن ”اوستاد“ ان کي سمورو توريت زباني ٻڌائي ۽ جڏهن ته اهو هڪڙي تنگ تي بيٺو هجي. هليل جواب ڏنو: ”پين کي اهو ڪم ڪرڻ لاءِ ڪڏهن به نه چئو جيڪو توهان پاڻ ڪڏهن به نه ڪيو هجي. اهوئي سموري توريت جوت آهي: وچ ۽ اهو سڪ.“ (77)

70 عيسوي جي تباهه ڪن سال تائين فريسي فلسطيني يهوديت جو نهايت محترم ۽ اهم فرقو ٿي ويو هيو. انهن پنهنجن ماڻهن تي اڳ ۾ ئي واضح ڪري ڇڏيو هيو ته خدا جي عبادت ڪرڻ لاءِ انهن کي ڪنهن به عبادت گهر جي عمارت جي ضرورت ڪونهي، جيئن هن مشهور ڪهاڻي ۾ بيان ٿيل آهي:

”هڪڙو پيرو جڏهن ربي يوحانان بن ذڪي يروشلم جي زيارت لاءِ روانو ٿيو هيو ته ربي جوشوعا ان جي پٺيان اتي پهتو هيو ۽ عبادت گهر کي تباهي واري حالت ۾ ڏٺو هئائين. ’اسان کي حيف هجي‘ ربي جوشوعا چيو ’جو هي اها جاءِ جتي اسرائيل جون يادگار شيون سڌارو حاصل ڪرڻ لاءِ رکيل هيون، برباد لڳي پئي آهي‘

’منهنجا پٽ‘ ربي يوحانان چيو ’ڏکارو نه ٿي اسان وٽ تلافِي جي ٻي ڳالهه آهي، هن جيتري ئي ڪارائتي خبر اٿي اها ڪهڙي آهي؟ اهو رحمدلي واري پيار جو عمل آهي، جيئن هيئن چيل آهي: ’مان رحم کي پسند ڪريان ٿو مون کي قرباني جي ضرورت ڪونهي.“ (78)

اهو ٻڌايو ويو آهي ته يروشلم جي فتح کان پوءِ انهي ٻرندڙ شهر مان ربي يوحانان کي تابوت ۾ رکي سمهاري لڪائي ٻاهر ڪڍي ويا هيا. اهو يهودي بغاوت جي خلاف هوءَ ان جو خيال هوندو يهودي بغير رياست جي وڌيڪ بهتر حال ۾ رهندا. رومين ان کي يروشلم جي اولهه ۾ جبنه (Jabneh) جي مقام تي هڪڙي خود مختيار فريسي وسندي آباد ڪرڻ جي اجازت ڏني. فلسطين ۽ بابل ۾ به اهڙي قسم جون برادريون قائم ڪيون ويون جيڪي هڪ ٻئي سان قريبي رابطن ۾ رهنديون هيون. انهن برادرين دانشور پيدا ڪيا جن کي تانيم (Tannaim) سڏيو ويندو هيو انهن ۾ خود ربي يوحانان، صوفي ربي اڪيوا (Akiva) ۽ ربي اشمائيل (Ishmael) شامل هيا: انهن هڪڙي مشنا (Mishnah) ترتيب ڏني يعني يهودي زباني شريعت جا قانون جن موسوي شريعت جي وقتائتي جوڙجڪ ڪئي. ان کان پوءِ دانشورن جي هڪڙي نئين لڙي جن کي اموريم (Amoraim) سڏيو ويندو هيو مشنا جو تفسير شروع ڪيو ۽ مقالا لکيا جن کي گڏيل طور تي ”تلمود“ سڏيو ويندو آهي. دراصل ٻه تلمود ترتيب ڏنا ويا هيا: يروشلم وارو تلمود جيڪو چوٿين صدي جي آخر ڌاري مڪمل ٿيو هيو ۽ بابل وارو تلمود جنهن کي وڌيڪ معتبر سمجهيو وڃي ٿو ۽ اهو پنجين صدي جي آخر تائين مڪمل ڪونه ٿيو هيو. اهو عمل جاري رهيو ۽ دانشور نسل در نسل تلمود تي تبصرا ۽ پاڻ کان اڳ گذريل (پيشرو) ڏاهن جي ترديد يا وضاحت ڪندا رهيا. اها قانوني ٽيڪاٽپي ڪا بي مقصد ڪونهي جيئن ڌاريا (غير يهودي) ائين سوچڻ جو لاڙو رکن ٿا. اهو خدا جي ڪلام (قول) تي هڪڙو اڻڪٽ غوروفڪر هيو. يعني نئون

مقدس حرم: تفسير جو هر تهه نئين عبادت گاهه جي ديوارن ۽ ورائڻن جي نمائندگي ڪري ٿو پنهنجن ٻانهن منجهه مقدس جاءِ تي خدا جي موجودگي.

يهوواه سڌائين ماورائي معبود رهيو هيو. جيڪو ٻاهران ۽ مٿان کان انسانن کي هدايتون جاري ڪندو هيو. ريبين ان کي انسانذات ۽ روزمره واري زندگيءَ جي معمولي ڳالهين منجهه به نجبي طور موجود ڏيکاريو. عبادتگاهه جي نقشان ۽ هڪڙي وڌيڪ جلاوطني جي هيٺ ڏاريندر تجربي کان پوءِ يهودين پنهنجي وچ ۾ رهڻ واري هڪڙي خدا جي ضرورت محسوس ڪئي. ريبين خدا جي باري ۾ ڪو روايتي عقيدو ڪونه گهڙيو. ان جي بجاءِ انهن ان کي تقريبن ڏسڻ (مرئي) جي حد تائين حاضر محسوس ڪيو. انهن جي روحانيت کي ”عاميائو تصوف“ (79) قرار ڏنو ويو. تلمود جي بلڪل شروعاتي حصن ۾ خدا جو باطني طبعي مظاهر ۾ تجربو ڪيو ويو. ريبين مقدس روح جي ڳالهه ڪئي جنهن تخليق ۽ خانقاهه جي تعمير جي عمل جي نگراني ڪئي هئي. پنهنجي موجودگي تيز هوا يا پڙڪندڙ باهه ۾ محسوس ڪرائي هئائين. ٻين ان کي گهٽين جي ٿڌ ٿڌ ۾ يا تيز آوازن ۾ ٻڌو. مثال طور هڪڙي ڏينهن ربي يوحانان ويٺو حذقيل عليه السلام واري رُت جي ڪشف تي بحث ڪري رهيو هيو ته اوچتو آسمان مان هڪڙي باهه نازل ٿي ۽ ان جي ڀرسان ملائڪه بيٺا هيا: آسمان منجهان هڪڙي آواز تصديق ڪئي ته خدا طرفان ربي کي خاص مشن سونپيل آهي. (80)

انهن جو موجدگيءَ جي باري ۾ احساس ايترو ته مضبوط هيو جو ڪنهن به روايتي يا اعتراض عقيدن جو سوال ٿي پيدا ڪونه ٿي ٿيو. ربي وقت به وقت خيال ظاهر ڪندا رهندا هيا ته طور سينا جبل جي پاڙوٽ جيڪي به اسرائيلي بيٺل هيا انهن مان هر هڪ خدا جو مختلف نموني ۾ تجربو ڪيو هيو. ائين سمجهو ته خدا پاڻ کي هر هڪ ماڻهوءَ لاءِ ”هر هڪ جي سمجهه ۽ ادراڪ مطابق“ بڻائي ڇڏيو هيو. (81) جيئن هڪڙي ربي بيان ڪيو ”خدا پاڻ کي انسان تي جايرائي نموني ظاهر ڪونه ڪندو آهي، بلڪ متناسب طور تي ماڻهوءَ جي ان کي برداشت ڪرڻ جي سگهه مطابق ايندو آهي.“ (82) ريبين جي انهي نهايت اهم ترين بصيرت جو مطلب هيو ته خدا کي هڪڙي ترڪيب ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي، توڙي جو اهو هر ڪنهن لاءِ ساڳيو آهي: اهو بنيادي طور هڪڙو داخلي تجربو آهي. هر مرد يا عورت خدا جي حقيقت جو پنهنجي جداگانه انداز ۾ تجربو ڪن ٿا ته جيئن اهي پنهنجي مخصوص مزاج جي تقاضا پوري ڪري سگهن. ريبين زور ڏئي چيو ته هر هڪ پيغمبر خدا جو تجربو مختلف نموني ۾ ڪيو هيو چو ته هر پيغمبر جي شخصيت ان جي خدائي تصور تي اثر انداز رهي هئي. اسان کي معلوم ٿيندو ته ٻين وحدانيت پرستن به ڪافي حد تائين ساڳيو نقطه نظر اختيار ڪيو. اڄ به يهوديت ۾ خدا جي متعلق نظرياتي خيال ذاتي معاملو آهي ۽ ڪنهن به اختياري طرفان نافذ ڪونه ڪيا ويندا آهن.

ڪوبه سرڪاري عقيدو خدا جي باطني حيثيت کي محدود ڪري ڇڏيندو. ريبين نشاندهي ڪئي ته اهو مڪمل طور تي ناقابل ادراڪ آهي. حضرت موسيٰ عليه السلام

پڻ خدا جي راز تان پردو هٽائي ڪونه سگهيو هيو: گهڻي تحقيق کان پوءِ بادشاهه حضرت دائود عليه السلام اقرار ڪيو هيو ته ان کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪرڻ اجائي ڳالهه آهي، چوڻ ته اهو انساني ذهن ۾ سمائجڻ کان گهڻو مٿانهون آهي. (83) يهودين کي مورگوان جو نالو وٺڻ کان به منع ٿيل هئي. اها ان ڳالهه جي زبردست ياددهاني هئي ته ان کي بيان ڪرڻ جي ڪابه ڪوشش بيڪار ويندي: الوهي نالي کي ”ي ه وه“ (YHWH) جي صورت ۾ لکيو ويو هيو ۽ صحيفي جي ڪنهن به تلاوت ۾ ان کي اچاريو ڪونه ويندو هيو. اسان خدا جي ڪارنامن جو فطري طور حمد ته ڪري سگهون ٿا پر، جيئن ربي هُنا (Huna) چيو اها ڳالهه فقط سموري حقيقت جي محض هڪڙي معمولي جهلڪ آهي: ”انسان گجگوڙ سامونڊي واچوڙي طوفان، ڪائنات جي نظام خود پنهنجي خاصيت جي باري ۾ ڪجهه ٻڌائڻ کان قاصر آهي. پوءِ اهو شاهن جي شهنشاهه جي نمونن کي سمجهڻ جي اهليت رکڻ جي ڊاڙ ڪيئن ٿو هڻي سگهي؟“ (84) خدا جي تصور جو اصل مقصد واضح حل تلاش ڪرڻ نه پر زندگي جي اسرار ۽ گجهه جي احساس کي همٿائڻ هيو. رين ته مورگو اسرائيلين کي عبادتن دوران وري وري خدا جو حمد بيان ڪرڻ کان منع ڪئي هئي، چوڻ ته انهن جا لفظ ناقص ٿي سگهيا ٿي. (85)

ان ماورائي ۽ ناقابل ادراڪ هستيءَ جو دنيا سان ڪهڙو تعلق ٿي سگهيو ٿي؟ رين ان جي باري ۾ پنهنجي سوچ کي هڪڙي انوکي انداز ۾ بيان ڪيو ”خدا هن دنيا جو هڪڙو مقام آهي پر دنيا ان جو ٺڪاڻو ڪونهي.“ (86) حقيقت اها آهي ته خدا دنيا کي پنهنجي گهيري ۽ قبضي ۾ وٺي رکيو آهي، پر اهو ٻين مخلوقن وانگر ان ۾ رهائش پذير ڪونهي. پنهنجن پسنديده تصورن مان هڪڙي ٻي تشيل ۾ انهن اهو چيو ته خدا دنيا ۾ ائين سمائل آهي جيئن روح بدن ۾. اهو حاضر مگر ماورا آهي، وري انهن چيو ته خدا هڪڙي گهوڙي سوار وانگر آهي: سوار جو دارو مدار جانور تي هوندو آهي، پر جڏهن اهو گهوڙي تي آهي ته اهو ان کان بالاتر آهي ۽ واڳون ان جي اختيار ۾ آهن. اهي بس تشبيهون ۽ استعارا آهن، اٽل طور تي نامناسب: اهي پنهنجي زندگيءَ جي دوران اسانجي ڪنهن پوائنٽي ۽ ناقابل بيان شي کي بيان ڪرڻ جي تخليقاتي ڪوششون آهن. جڏهن انهن ڌرتي تي خدا جي موجودگيءَ جي باري ۾ ڳالهه ڪئي ٿي ته اهي بائيبلجي ليکڪن وانگر محتاط هيا. خدا جي انهن نشانين کي واضح ڪرڻ لاءِ جن کي اهو اعليٰ الوهي مامر منجهان ڏسڻ جي اسان کي اجازت ڏئي ٿو جيڪا پهچ کان ٻاهر آهي. انهن ي ه وه جي ”جلال“ جي ۽ مقدس روح جي تشبيهن کي پسند ٿي ڪيو جيڪي ان ڳالهه لاءِ مسلسل ياددهاني ڪرائيندڙ هيون ته جنهن خدا جو اسان تجربو ڪيون ٿا اهو الوهي حقيقت جي جوهر سان هڪجهڙائي نٿو رکي.

خدا جي لاءِ رين جي پسنديده نالن مان هڪڙو شيڪناه (Shekineh) هيو جيڪو عبراني ٻولي جي لفظ شيڪن (Shekan) مان نڪتل هيو ان جو مطلب ”گڏ اچي رهڻ“ يا ڪنهن جو خيمو کوڙڻ هيو. هاڻي جڏهن عبادت گهر هٿن مان هليو ويو هيو ته هنڌين

ماڳين رولاڪين دوران بني اسرائيل سان گڏوگڏ رهڻ واري خدا جي تصور خدا تائين رسائي ٿي سگهڻ واري خيال کي جنم ڏنو. ڪن جو چوڻ هيو ته شيڪناه، جيڪو ڌرتي تي پنهنجن ٻانهن سان گڏ رهيو ٿي اهو اڃا تائين عبادت گهر واري ٽڪري تي رهندو هيو توڙي جو اهو عبادت گهر تباھ ۽ برباد ٿي ويو هيو. ٻين رين راءِ پيش ڪئي ته عبادت گهر جي تباھي شيڪناه کي يروشلم مان آزاد ڪري ڇڏيو هيو ۽ ان کي باقي بچيل دنيا کي آباد ڪرڻ جي اجازت ڏني هئي. (87) الوهي ”جلا“ يا مقدس روح وانگر شيڪناه هڪڙي الڳ الوهي هستي طور پراسرار ڪونه هيو پر ڌرتي تي خدا جي موجودگي وانگر هيو. رين پوئتي مڙي پنهنجن ماڻهن جي تاريخ تي نظر ڊوڙائي ۽ ڏٺائون ته اهو هميشه انهن سان گڏوگڏ رهيو هيو:

”اچو ۽ ڏسو ته اسرائيلي خدا کي ڪيترا پيارا آهن، چو ته اهي جتي جتي به ويا ته شيڪناه انهن جي پٺيان پٺيان ويو جيئن اهو چيل آهي، ’چا مون پاڻ کي توهان جي ابن ڏاڏن جي گهر ۾ ظاهر نه ڪيو جڏهن اهي مصر ۾ هيا؟‘ بابل ۾ به شيڪناه انهن سان گڏ هيو جيئن اهو چيل آهي، ’توهان جي خاطر مان بابل آيو آهين‘ ۽ جڏهن مستقبل ۾ بني اسرائيل کي ضرورت پوندي ته ان وقت به شيڪناه انهن سان گڏ هوندو، جيئن اهو چيل آهي، ’مالڪ يعني توهان جو خدا توهان جي سگهه کي بدلائيندو‘، يعني ته خدا توهان جي سگهه سان موتي ايندو.“ (88)

اسرائيل ۽ ان جي خدا جي وچ ۾ تعلق ايترو مضبوط هيو جو جڏهن ان ماضي ۾ انهن کي چوڻڪارو ڏياريو هيو ته اسرائيلي خدا کي ٻڌائيندا هئا ”تو پنهنجو پاڻ کي چوڻڪارو ڏيارو.“ (89) رين پنهنجي مخصوص يهودين واري انداز ۾ خدا جي ڄاڻ کي نفس سان تشبيهه ڏيڻ شروع ڪيو هيو جنهن کي هندو آتما سڏيندا هيا.

شيڪناه جي تصور جلاوطنن جي ذهن ۾ اهو خيال پيدا ڪرڻ ۾ مدد ڪئي ته اهي جتي به هوندا آهن خدا انهن سان گڏ هوندو آهي. شيڪناه جي باري ۾ ربي چوندا هيا ته اهو غير يهودي علائقن ۾ قائم هڪڙي صومعي (سائناگوگ) کان ٻي ڏانهن ويندو رهندو آهي. ٻين چيو ٿي ته اهو سائناگوگ جي دروازي تي بيٺو هوندو آهي ۽ تعليم گهر ڏانهن ويندڙ رستي تي يهودي جيڪو به قدم ڪندو آهي ان جي هر وڪ تي اهو ان کي دعائون ڏيندو آهي. شيڪناه ان وقت به سائناگوگ جي دروازي تي بيٺو هوندو آهي جڏهن يهودي اتي گڏجي ”شيماء“ جو ورد ڪندا آهن. (90) ابتدائي عيسائين وانگر اسرائيلن کي رين همٿايو ته اهي پاڻ کي ”هڪ روح ۽ هڪ جسم“ سان متحد برادري سمجهن. (91) برادري ڄڻ هڪڙي نئين عبادتگاهه هئي جنهن ۾ حاضر و ناظر خدا رهندو هيو: ائين جڏهن اهي سائناگوگس ۾ داخل ٿيندا آهن ۽ گڏجي هڪڙي ڌن، هڪ سوچ ۽ هڪڙي ئي آواز سان شيماء پڙهندا آهن ته خدا انهن جي وچ ۾ موجود هوندو آهي. پر اهو برادري ۾ سرتال جي

هر آهنگي جي ڪمي کان نفرت ڪندو آهي ۽ آسمان ڏانهن موٽي ويندو آهي، جتي ملائڪ ”هڪ آواز ۾ ۽ هڪ سر سان“ ان جو حمد ڪندا آهن. (92) آسمان تي خدا ۽ اسرائيل جو شاندار اتحاد ان وقت ممڪن ٿيندو جڏهن ڌرتي تي اسرائيلين جو پاڻ ۾ اتحاد موجود هوندو: ربي انهن کي هر وقت ٻڌائيندا رهندا هيا ته جڏهن يهودين جي ڪا جماعت گڏجي توريت جو ورد ڪندي آهي ته شيڪناه انهن منجهه اچي ويهندو آهي. (93)

جلاوطني دوران يهودين آسي پاسي واري دنيا جي سختي محسوس ڪئي هئي: خدا جي حاضر هجڻ واري انهي تصور انهن کي هڪڙي مهربان خدا جي پاڇي هيٺ هجڻ جو احساس ڪرڻ ۾ مدد ڪئي. جڏهن اهي پنهنجا چمڙي ۾ بند ٿيل تعميد (”تفيلن“ tfillin) پانهن ۽ نراڙ تي ٻڌن، جهالر وارا عبادتي ڪپڙا پهرين ۽ پنهنجن دروازن تي ”شيماء“ جا لفظ لکيل پردا (”ميزوزا“ Mezuzah) لڙڪائين، جيئن ”ڊيوٽيرونومي“ ۾ هدايت ٿيل آهي، ته انهن کي انهن مبهم ۽ انوکين شين جي باري ۾ ڪنهن کي کولي ٻڌائڻ جي ڪوشش ناهي ڪرڻي. ائين ڪرڻ سان انهن جي اهميت گهٽجي ويندي ان جي بجاءِ خدا جي پاڇهه ڏانهن ماڻهن جو ڌيان ڇڪائڻ لاءِ يهودين طرفان انهيءَ مذهبي فرض جي بجا آوري لاءِ انهن کي همٿائڻ گهرجي: ”اسرائيل پيارو آهي! بائيبل ان کي يهوديت سان سڀني پاسن کان گهيري ٿو: نراڙ ۽ پانهن تي تعميد، دروازي تي آيتن وارو پوش، انهن جي ڪپڙن تي جهالر.“ (94) اهي انهن زيورن واري سوکڙي جي مثال هيا جيڪي ڪو بادشاهه پنهنجي زال کي پاڻ کي وٺڻ ۽ خوبصورت بڻائڻ لاءِ ڏنا هجن. اهو آسان ڪونه هيو. تلمود ۾ اهو ڏيکاريل آهي ته ڪجهه ماڻهو سوچيندا هيا ته آيا خدا انهي اوندا هي دنيا ۾ ڪو فرق آڻي سگهي ٿو يا نه. (95) رابين جي روحانيت يهوديت ۾ هڪڙي معمول جي ڳالهه ٿي وئي، رڳو انهن ۾ نه جيڪي يروشلم مان ڀڄي ويا هيا پر انهن يهودين ۾ به جيڪي سدائين غير يهودي علائقن ۾ رهندا آيا هيا. اهو انهيءَ ڪري ڪونه هيو ته ڪو يهوديت مضبوط نظرياتي بنياد تي بيٺل هئي: شريعت جا ڪيترائي عمل ڪوئي منطقي مفهوم ڪونه رکندا هيا. رابين جو مذهب انهيءَ ڪري قبول ڪيو ويو هيو جو اهو ڪار آمد ثابت ٿيو هيو. رابين جي بصيرت پنهنجن ماڻهن کي مايوس ٿيڻ کان بچائي ورتو هيو.

بهرحال، اهڙي قسم جي روحانيت صرف مردن لاءِ هئي، جيئن ته عورتن لاءِ اهو ضروري ڪونه هيو تنهن ڪري انهن کي ربي ٿيڻ، توريت پڙهڻ يا صومعي (سائناگوگ) ۾ وڃي عبادت ڪرڻ جي اجازت ڪونه هئي. خدا جو مذهب به ان زماني جي ٻين نظرين جهڙوئي موروثي ٿيندو پئي ويو. عورتن جو ڪردار صرف گهر ۾ رهي مذهبي رسمن جي پاڪيزگي کي برقرار رکڻو هيو. يهودين پنهنجين مختلف شين کي الڳ ڪرڻ ذريعي گهڻي عرصي تائين ماحول کي پاڪ رکيو هيو ۽ انهيءَ جذبي ۾ عورتون انهن جي مرداني لڏي کان هڪڙي الڳ حقير جنس ٿي ويون هيون. بلڪل ايئن جيئن اهي پنهنجن بورچيخانن ۾ کير کي گوشت کان الڳ ڪري رکنديون هيون. عملي طور انهيءَ جو مطلب اهو هيو ته انهن کي ڪمتر سمجهيو وڃي ٿو. توڙي جو رابين انهن کي تعليم ڏني

هئي ته نياڻيون خدا جي رحمت آهن، پوءِ به مردن کي هدايت ڪئي وئي ته اهي صبح جي عبادت ۾ خدا جو شڪر ادا ڪن ته ان انهن کي غير يهودي غلام يا عورت ڪونه بڻايو. البت شادي کي هڪڙو مقدس فرض ۽ خانداني زندگي کي پاڪ قرار ڏنو ويو هو. رين قانونسازي ۾ ان جي تقديس تي زور ڏنو جنهن کي اڪثر غلط مفهوم ۾ ورتو ويندو هيو. جڏهن حيض جي ڏينهن ۾ عورت سان حق ادائي ڪرڻ جي منع ٿيل هئي ته اهو انهيءَ ڪري ڪونه هبوت انهن کي گندو يا بچان وارو سمجهجي. حيض جي ڏينهن ۾ عورت سان جنسي عمل ڪرڻ کان پرهيز جو عرصو مخصوص ڪرڻ جو مقصد اهو هبوت مرد پنهنجي زال کي غير اهم شيءِ نه سمجهي: ”چوت مرد پنهنجي زال سان گهڻو راتل مائل ٿي ويندو آهي ۽ ان کان خفا ٿيڻ لڳندو آهي. انهيءَ ڪري توريت جو چوڻ آهي ته اها حيض جي دوران ستن ڏينهن تائين جنسي عمل جي قابل نه رهندي ته ان کان پوءِ اها ايترو پياري لڳندي جيئن شادي جي پهرين ڏينهن هئي.“ (96) ڪنهن تهوار جي ڏينهن تي صومعي (سائناگوگ) ويڃڻ کان اڳ مرد لاءِ حڪم هيو ته اهو مذهبي رسم طور غسل ڪري انهيءَ ڪري نه ته ڪو اهو ڪنهن به نموني ۾ ناپاڪ آهي. پر پاڻ کي مقدس عبادت لاءِ وڌيڪ صاف سٿرو ڪرڻ لاءِ. انهيءَ ئي مقصد پٽاندڙ عورت کي حڪم ڏنل هيو ته حيض جا ڏينهن گذرڻ کان پوءِ رسمي غسل ڪري ته جيئن اڳتي جي پاڪائي لاءِ پاڻ کي تيار رکي: پنهنجي مڙس سان جنسي لاڳاپا بحال ڪرڻ. اهڙي انداز ۾ جنسي عمل جي مقدس (پاڪ) هجڻ جو تصور عيسائيت ۾ اوڀرو هيو. عيسائيت ۾ ڪڏهن ڪڏهن خدا ۽ جنسي عمل کي باهمي طور اڻ ٺهڪندڙ سمجهيو ويو. بيشڪ بعد وارن يهودين انهن ريبائي هدايتن جي غلط تشريح ڪئي پر ربي حضرات خود مجرد، راهبائي ۽ ماحول کان انڪاري روحانيت جي حمايت ڪونه ڪندا هيا.

ان جي برخلاف انهن تائڪيد سان چيو ته خوش و خرم رهڻ يهودين جو فرض هيو. انهن اڪثر اها تصوير ڪشي ٿي ڪئي ته مقدس روح يعقوب عليه السلام دائود عليه السلام جهڙن بائيبلجي ڪردارن کي، جڏهن اهي بيمار يا پريشان (ناخوش) هوندا هيا ته ڇڏي ويندو هيو. (97) جڏهن اهي محسوس ڪندا هيا ته روح انهن کي ڇڏي ويو آهي ته ڪڏهن ڪڏهن زبور 22 ۾ حوالي طور آيل جملا چوندا هيا: ”منهنجا خدا، منهنجا خدا، تو مون کي ڇو ڇڏي ڏنو؟“ اها ڳالهه يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي صليب تان ڪيل پراسرار پڪار جي باري ۾ هڪڙو دلچسپ سوال پيدا ڪري ٿي. جڏهن ان انهن لفظن کي ورجايو. رين اها تعليم ٿي ڏني ته خدا اهو نٿو چاهي ته مرد يا عورتون تڪليف ۾ هجن. جسم جو احترام ۽ خيال (سنيال) ڪرڻ گهرجي، چوت اهو خدا جي نظر ۾ هوندو آهي. شراب يا جنس جهڙين لذتن کان پاسو ڪرڻ سان گناهه به ٿي سگهي ٿي، چوت خدا اهي شيون مرد جي تفريح لاءِ مهيا ڪيون هيون. خدا تڪليف ۽ زهد ورياضت ۾ ملڻ وارو ڪونه هيو. جڏهن انهن پنهنجن ماڻهن تي زور ڏنو ته اهي مقدس روح جا ”حامل“ بڻجڻ لاءِ عملي طريقو اختيار ڪن ته هڪڙي لحاظ کان اهي انهن کي اهو

چئي رهيا هيا ته پنهنجي پاڻ لاءِ خدا جو تصور اهي خود پيدا ڪن. انهن اها تعليم ٿي ڏني ته اهو ٻڌائڻ آسان ڪونهي ته خدا جو ڪم ڪٿان شروع ٿئي ٿو ۽ انسان جو ڪٿي ختم ٿئي ٿو. پيغمبر سڳورن هميشه پنهنجي بصيرت مطابق خدا کي زمين تي حاضر ناظر ٻڌايو هيو. هاڻي ربي هڪڙي اهڙي ڪم ۾ مشغول نظر آيا جيڪو هڪ ئي وقت انساني به هيو ته الوهي به هيو. جڏهن انهن نئين شريعت جي تشڪيل ڪئي ته خدا جو به ته پنهنجو به خيال ڪيائون. دنيا ۾ توريت جو تعداد وڌائڻ سان اهي دنيا ۾ خدا جي موجودگي کي وسيع ڪري رهيا هيا ۽ ان کي وڌيڪ اثرائتو به بڻائي رهيا هيا. خود انهن کي به توريت جهڙو احترام ملڻ لڳو: اهي شريعت ۾ پنهنجي مهارت جي ڪري ڪنهن به شخص جي مقابلي ۾ وڌيڪ ”خدانما“ (خدا جهڙا) هيا. (98)

گجھي (باطني) خدا جي انهي احساس انسانذات کي قابل احترام سمجهڻ لاءِ يهودين جي رهنمائي ڪئي. ربي اڪيو تعليم ڏني ته يهودي (”متزوا“ Mitzvah): ”تو کي پنهنجي پاڙيسريءَ سان ائين محبت ڪرڻي آهي جيئن تون پاڻ سان ڪرين ٿو اهوئي توريت جو مکيه اصول آهي.“ (99) ڪنهن ساٿي انسان سان زيادتيون خود خدا جو انحراف ڪرڻ برابر هيون، جنهن مرد ۽ عورت کي پنهنجي شبيهه ڏئي تخليق ڪيو هيو. انهيءَ حرڪت کي لادينيت ۽ خدا کي نظر انداز ڪرڻ جو هڪڙو گهٽياخي وارو عمل قرار ڏنو ويو. انهيءَ ڪري قتل کي سڀني ڏوهن کان سنگين قرار ڏنو ويو چوٽه اها هڪڙي بي حرمتي ۽ مذهبي گناهه هيو: ”مقدس ڪتاب اسان کي سيکاري ٿو ته جيڪو به انساني رت وهائيندو ان کي ايئن سمجهيو ويندو جڏهن ان الوهي شبيهه کي تباھ ڪيو آهي.“ (100) ڪنهن انسان جي خدمت ڪرڻ وڏي نيڪيءَ وارو عمل هيو: ائين ڪرڻ خدا جي رحمدلي ۽ محبت جي عڪاسي ڪرڻ هيو. جيئن ته سڀني کي خدا جي شبيهه تي خالقو ويو هيو تنهن ڪري سڀئي برابر آهن: جيڪڏهن ڪو وڏو پادري به ڪنهن ساٿي کي ايڏائيندو ته ان کي به سزا ملندي چوٽه ان جو اهڙو عمل خدا جي موجودگيءَ کان انڪار برابر آهي. (101) خدا اڪيلي انسان آدم عليه السلا کي پيدا ڪيو ته جيئن اهو اسان کي اهو سيکاري ته جيڪو به هڪڙي انسان کي نقصان پهچائيندو ته ان کي سزا ملندي ۽ ائين سمجهيو ويندو ته ان جڻ سموري دنيا کي نقصان پهچايو آهي: ساڳي نموني هڪڙي حياتي پهچائڻ کي سموري دنيا کي پهچائڻ جو عمل سمجهيو ويو. (102) اهو محض بلند بانگ جذبو ڪونه هيو پر هڪڙو بنيادي اصول هيو: ان جو مطلب هيو ته ڪنهن به فرد کي منظم قتلام يا نسل ڪشي دوران جماعت جي خاطر قربان نٿو ڪري سگهجي. ڪنهن به ماڻهوءَ جي بي عزتي ڪرڻ چاهي اهو غير يهودي هجي يا غلام هجي، سنگين ڏوهه هيو چوٽه اهو قتل جي برابر هيو يعني خدا جي تشبيهه جي ڪلم ڪلا بي حرمتي هئي. (103) آزاديءَ جي حق کي وڏي اهميت حاصل هئي: سموري ريبائي ادب ۾ قيد ڪرڻ جو هڪڙو به مثال ملڻ مشڪل آهي، چوٽه صرف خدائي ڪنهن جي آزادي کي سگهي ٿو. ڪنهن ماڻهوءَ خلاف افواهه ڦهلائڻ کي خدا جي وجود کان انڪار جي مترادف قرار ڏنو ويو. (104)

يهودي خدا کي پنهنجي هر هڪ فعل مٿان نگراني ڪندڙ وڏي ياءَ طور نه سمجهندا؛ ان جي بجاءِ انهن کي هر انسان منجهه خدا جو موجود هجڻ وارو تصور پيدا ڪرڻو هيو ته جيئن ٻين ماڻهن سان اسان جو ڪارو هنوار حسن سلوڪ بڻجي وڃي.

جانورن لاءِ پنهنجي فطرت مطابق زندگي گذارڻ ۾ ڪا ڏکيائي ڪونهي پر مردن ۽ عورتن کي انسان بڻجي رهڻ ۾ مشڪل نظر ٿي اچي. اسرائيل جو خدا ڪڏهن ڪڏهن غضبناڪ ۽ غير انساني ظلم کي همٿائيندڙ لڳندو هيو. پر صدين جي عرصي دوران يهواهه هڪڙو خيال (تصور) بڻجي ويو هيو جيڪو انسانن کي پنهنجن ساٿي انسانن لاءِ احترام ۽ محبت پيدا ڪرڻ ۾ مدد ڏئي سگهندو هيو جيڪو هميشه ”ايخسيل ايج“ جي مذهبن جي سڃاڻپ جي نشاني ٿي ويو هيو. رين جا خيال ٻين خدائي مذهبن جي گهڻو ويجهڙو هيا، جن جون پاڙون به عين ان روايت ۾ هيون.

سنڌيڪار جا انگريزي تان ترجمو ٿيل سنڌي ڪتاب

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم

جو آفاقي پيغام

اسلام جي تاريخ

(ڊاڪٽر آف اسلام)

ستارن ۾ لکيل. سوکي جي ڪهاڻي.

باب ٽيون

عيسائيت جو آغاز

ساڳي زماني ۾ جڏهن فلو اسڪندريه ۾ پنهنجي افلاطوني يهوديت تي غوروفڪر ڪري رهيو هيو ۽ يروشلم ۾ هليل ۽ شمائي راءِ زني ڪري رهيا هيا ته اتر فلسطين ۾ هڪڙي روحاني معالج پنهنجي پيشي جي شروعات ڪئي. اسان کي يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي باري ۾ تمام ٿوري ڄاڻ آهي. ان جي زندگيءَ جو پهريون تفصيلي بيان مرقس جي انجيل ۾ هيو، جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي زندگيءَ جي چاليهن سالن کان پوءِ لکيو ويو. ان وقت تائين تاريخي حقيقتن مٿان صوفيانه عنصر غالب اچي ويا هيا. جن حوارين کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي اهڙي چٽي سڃاڻپ واري سمجهه ڏني جيڪا سڌي سنئين لکيل سوانح حيات نه ڏئي سگهي ها. اولين عيسائين ان کي نئون موسيٰ، نئون جوشوعا، نئين اسرائيل جو باني سمجهيو. گوتم ٻڌ وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام به پنهنجن ڪيترن ئي همعصرن جي ڳوڙهن جذبن کي گڻو ڪندڙ ۽ يهودي ماڻهن جي صديون پراڻن خوابن کي تعبير ڏيڻ وارو لڳو ٿي. سندس زندگيءَ دوران فلسطين ۾ ڪيترن يهودين کي يقين هيو ته اهو مسيحا آهي؛ ان کي يروشلم ۾ وٺي آيا هيا ۽ ان کي حضرت داوود عليه السلام جو پٽ قرار ڏنائون، پر ٿورن ئي ڏينهن کان پوءِ ان کي صليب تي چاڙهڻ واري سخت ترين رومي سزا ڏنائون. تاهه انهيءَ خوارِي جي باوجود ته هڪڙو مسيحا عام ڏوهاري وانگر صليب تي چاڙهيو ويو هيو، ان جي حوارين کي اهو يقين نٿي آيو ته ڪوانهن جوان ۾ ايمان ڪمزور ٿي ويو هيو. افواهه پکڙيل هيا ته اهو وري زندهه ٿي ويو هيو. ڪن چيو ته صليب تي چاڙهڻ جي ٽن ڏينهن کان پوءِ ان جو مقبرو خالي ڏٺو ويو هيو، ٻين ان کي خوابن ۾ ڏٺو ۽ هڪڙي موقعي تي 500 ماڻهن هڪ ئي وقت ان کي گڏ ڏٺو. ان جي حوارين کي يقين هيو ته اهو جلد ئي موٽي اچي خدا جي مسيحاتي بادشاهت قائم ڪندو ۽ جيئن ته ان عقيدتي ۾ ڪا ملحدائي ڳالهه ڪونه هئي، تنهن ڪري ربي جماليل (Gamaliel) جهڙن يهودين به، جيڪو هليل جو پوٽو ۽ مذهبي عالمن مان هڪڙي عظيم شخصيت هيو، ان فرقي کي مستند يهوديت طور قبولي ورتو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جا پيروڪار به پڪي عقيدتي وارن يهودين وانگر روزانو عبادت گهر ۾ عبادت ڪندا هيا. بهرحال، آخرڪار حضرت عيسيٰ عليه السلام جي زندگي، صليب تي چڙهڻ ۽ وري جيئري ٿيڻ ذريعي فيض يافتہ نئون اسرائيل هڪڙو غير يهودي عقيدو ٿي ويو، جنهن پنهنجو هڪڙو الڳ ٿلڳ خدا جو نظريو ايجاد ڪيو.

30 عيسوي ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ تائين يهودي پر جوش وحدانيت پرست هيا، تنهن ڪري ڪنهن به ماڻهوءَ کي توقع ڪونه هئي. ته مسيحا هڪڙي الوهي هستي هوندو: اهو هڪڙو عام انسان پر ڪجهه مراعت يافته هوندو. ڪجهه ريبين خيال ظاهر ڪيو ته ازل کان ئي خدا کي ان جي نالي ۽ سڃاڻپ جي معلومات هئي. تنهن ڪري انهيءَ مفهوم ۾ مسيحا کي بلڪل انهي انداز ۾ زماني جي شروع ٿيڻ کان اڳ ئي خدا سان ”گڏ“ چئي سگهجي ٿو جيئن ڪتاب احبار ۽ امثال ۾ ڏاهپ کي ان سان گڏ ٻڌايو ويو هيو. يهودين توقع ڪئي ته الفا يانت مسيحا حضرت دائود عليه السلام جي اولاد مان هوندو چوٽه ان هڪڙي بادشاهه طور ۽ روحاني اڳواڻ جي حيثيت ۾ يروشلم ۾ پهرين خود مختيار يهودي سلطنت قائم ڪئي هئي. زبور ۾ ڪٿي ڪٿي حضرت دائود عليه السلام يا مسيحا کي ”خدا جو پٽ“ سڏيو ويو آهي. پر اهو محض يهودا سان ان جي قربت کي بيان ڪرڻ جو هڪڙو انداز هيو. بابل مان واپسي کان پوءِ ڪنهن به ماڻهوءَ جي تصور ۾ اها ڳالهه ڪونه هئي ته غير يهودين (گويمر) جي اڻ وڻندڙ ديوتائن وانگر يهودا کي به ڪوپٽ هيو.

مرقس جي انجيل ۾ جنهن کي اولين حيثيت حاصل هجڻ ڪري گهڻو مستند سمجهيو ويندو آهي، حضرت عيسيٰ (مسيح) عليه السلام کي، ڪمل طور هڪڙو عام انسان ڏيکاريو ويو آهي، جنهن جي ڪٽنب ۾ پاڻ ۽ پيڙهيون به هيون. ڪنهن به ملائڪه ان جي هجڻ جو گيت ڪونه ڳايو ۽ نه ان جو اطلاع ڏنو. پالڪڻي يا جواني جي عمر ۾ ان کي ڪنهن به اعتبار کان غير معمولي انسان ڪونهي ٻڌايو ويو. جڏهن ان تبليغ شروع ڪئي ته ناصره (Nazareth) ۾ ان جا ڳوٺاڻا حيران ٿي ويا ته هڪڙي ڳوٺاڻي وايي جو پٽ ايترو غير معمولي صلاحيتن وارو ٿي سگهي ٿو. مرقس پنهنجي بيان جي شروعات مسيح (عيسيٰ) عليه السلام جي عملي زندگي سان ڪئي. لکي ٿو ته مرقس اصل ۾ هڪڙي يوحنا اصطباغي (John the Baptist)، جيڪو هڪڙو سيلاني درويش هيو ۽ گهڻو ڪري اسيني (Essene) فرقي سان تعلق رکندڙ هيو جو شاگرد رهيو هوندو: يوحنا يروشلم جي بااختيار ماڻهن کي نهايت بي ايمان سمجهيو هيو ۽ انهن خلاف چٽي تنقيد وارن خطبن ذريعي پرچار ڪندو هيو. ان ماڻهن کي تاڪيد ڪيو ته توبه تائب ٿين ۽ درياءُ اردن ۾ پاڪائي واري غسل (”بپتسمه“) جي اسيني فرقي واري رسم کي قبول ڪن. لوقا (Luke) ۾ ٻڌايو ويو ته اصل ۾ ييسوع عليه السلام ۽ يوحنا پاڻ ۾ لاڳاپيدار هيا. ييسوع عليه السلام ناصره کان يهودا تائين وارو ڊگهو سفر ڪري آيو هيو ته جيئن اتي يوحنا جي هٿان پاڪائي حاصل ڪرڻ وارو غسل (بپتسمه) ڪري جيئن مرقس اسان کي ٻڌائي ٿو: ”جيئن ئي اهو پاڻي مان ٻاهر آيو ته ان آسمانن کي شق ٿيندي ۽ روح کي پنهنجي مٿان ڪبوٽر (گيري) واري شڪل ۾ ايندي ڏٺو. آسمان مان هڪڙو آواز آيو: ”تو منهنجو پٽ آهين، گهڻو پيارو، مان توتي مهربان آهيان.“ (1) يوحنا هڪدم حضرت عيسيٰ عليه السلام کي سڃاڻي ورتو ته اهو مسيحا هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ اسان

وڌيڪ اهو ٿا ٻڌون ته ان گئليلي جي سڀني ڳوٺن ۽ شهرن ۾ تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي. چيائين ٿي: ”خدا جي بادشاهت اچي وئي آهي.“⁽²⁾

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي منصبِي ڪم جي اصل نوعيت جي باري ۾ ڪافي انداز لڳايا ويا آهن. لڳي ٿو ته انجيلن ۾ ان جا تمام گهٽ قول شامل ڪيا ويا آهن ۽ ڪليسائن ۾ بعد واري واڌ ويجهه ذريعي جيڪي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب تي چڙهڻ کان پوءِ سينٽ پال طرفان قائم ڪيون ويون هيون، انهن جي مواد سان گهڻي هٿ چراند ڪئي وئي آهي. انهيءَ هوندي به اهڙا اهڃاڻ آهن جيڪي ان جي منصبِي ڪارگذاري ڏانهن اشارو ڪن ٿا ته بنيادي طور اها يهودي نوعيت جي هئي. ان ڳالهه جي نشاندهي ڪئي وئي آهي ته گئليلي ۾ روحاني معالج اڳ مذهبي شخصيتن طور مشهور هيا: حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر اهي به الله لوڪ ماڻهو هيا جيڪي بيمارن جو روحاني علاج ڪندا هيا ۽ جنن پوتن کي ڦيڻن ذريعي پڄائيندا هيا. ان سان گڏ اڪثر ڪري حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر انهن مقدس حضرات جون وڏي تعداد ۾ عورتون ٿي پيروڪار هونديون هيون. ٻين دليل ڏٺو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پال وانگر هليل جي مڪتب فڪر جو فريسي هيو ڇو ته سينٽ پال دعويٰ ڪندو هيو ته عيسائي ٿيڻ کان اڳ اهو فريسي هيو ۽ ربي جماليل جو شاگرد به هيو هيو.⁽³⁾ يقيني طور حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تبليغ گهڻي قدر فريسين جي بنيادي عقيدن سان هڪجهڙائي رکندڙ هئي، ڇو ته ان کي به يقين هيو ته خير خيرات ۽ پيار واري همدردي اهم مذهبي فرض آهن. فريسين وانگر اهو توريت سان گهڻي احترام واري عقيدت رکندو هيو ۽ ٻڌايو ويو آهي ته پنهنجن همعصرن جي مقابلي ۾ ان ۾ ڄاڻايل حڪمن موجب عمل ڪرڻ لاءِ ان نهايت سختي سان تاڪيد ڪيو.⁽⁴⁾ حضرت عيسيٰ عليه السلام هليل جي سونهري قانون جي هڪڙي قول جي متن جي به تبليغ ڪئي، جنهن لاءِ ان جو چوڻ هيو ته سموري شريعت جو خلاصو انهيءَ قول ۾ پيش ڪري سگهجي ٿو: ٻين سان اهڙو سلوڪ ڪيو جهڙو توهان چاهيو ته ٻيا توهان سان اهڙو سلوڪ ڪن.⁽⁵⁾ سينٽ ميٿيو جي انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي واٽان ”فريسين ۽ يهودي تعميد لکندڙن“ خلاف سخت ۽ اڃان به ڏلت آميز ٽڪي نقطه چيني وارا لفظ چورايا ويا، انهن کي بچڙا منافق چيو ويو.⁽⁶⁾ انهيءَ ڳالهه کان علاوه حقيقتن جو ڪوڙين تهمتن ذريعي بگڙيل هجڻ ۽ خير خيرات جي ڪلمر ڪلا انحرافي، جڏهن ته خير خيرات حضرت عيسيٰ عليه السلام جي منصبِي ڪاروهنوار جي سڃاڻپ هئي، ۽ فريسين جي سخت مذمت ڪرڻ واري ڳالهه گهڻو ڪري پڪ سان غير معتبر آهي. مثال طور لوقا پنهنجي انجيل ۽ ”اٽڪٽس آف دي اپوسٽلس“ نالي ٻنهي ڪتابن ۾ فريسين جو سٺي نموني ۾ ذڪر ڪيو آهي. جيڪڏهن فريسي حضرت عيسيٰ عليه السلام جا جاني دشمن هجن ها، يعني جن حضرت يسوع مسيح کي صليب تي چاڙهيو هيو اهي فريسي هجن ها ته سينٽ پال پنهنجي فريسائي پس منظر کي مشڪل سان لڪائي سگهي ها. سينٽ ميٿيو

جي انجيل ۾ سامي مخالف رويو 80 عيسوي واري ڏهاڪي ۾ يهودين ۽ عيسائين جي وچ ۾ چڪتاڻ جي نشاندهي ڪري ٿو. انجيلن ۾ اڪثر جاين تي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي فريسين سان بحث ڪندي ڏيکاريو ويو آهي پر گفتگو يا ته دوستائي آهي يا گهڻي ڪتر جيڪا شمائي مڪتبہ فڪر سان سھمت نہ هجڻ وارو رويو ظاهر ڪري ٿي.

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان پوءِ ان جي حواريٰن فيصلو ڪيو ته اهو الوهي حيثيت اختيار ڪري ويو آهي. اهو ڪو هڪدم ڪونه ٿيو جيئن اسان کي خبر پوندي، اهو عقيدو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام انساني شڪل ۾ خدا هيو چوٿين صدي تائين تڪميل تائين ڪونه پهتو هيو. جوڻ مٿاڻ يا اوتار ۾ عيسائي يقين جي نشوونما آهستي آهستي ٿي هئي ۽ اهو ڳنڍيل مسئلو هيو. يقيني طور تي چئي سگهجي ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پاڻ ڪڏهن به خدا هجڻ جي دعويٰ ڪونه ڪئي. پاڻ کي بپتسم واري رسمي غسل دوران ان کي آسمان مان هڪڙي آواز خدا جو پٽ چئي سڏيو هيو پر اها فقط هڪڙي انهيءَ ڳالهه جي توثيق هئي ته اهو پيارو مسيح عليه السلام هيو. فلڪ منجهان اهڙي قسم جي منادي ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي: ريبين کي اڪثر اهڙو تجربو ٿيندو رهندو هيو جنهن کي اهي ”بنت قول“ يعني آواز جي ڌي سڏيندا هيا، جيڪو بصيرت جو هڪڙو قسم هيو جنهن سڌو سنئون پيغمبرائن ڪشفن جي جاءِ ورتي هئي. (7) ربي يوحنا بن ذڪي اهڙو ”بنت قول“ ٻڌو هيو. هڪڙي موقعي تي جڏهن هڪڙي مقدس روح ان مشن جي تصديق ڪئي هئي ۽ ان جي ۽ ان جي پيروڪارن مٿان باهه جي شعلي وانگر نازل ٿيو هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام خود پاڻ کي ”هڪڙي انسان جو پٽ“ سڏيندو هيو. ان جي لقب جي باري ۾ گهڻا مخالف ۽ متضاد بحث ٿي چڪا آهن. پر لڳي ٿو ته اصل آرامي محاورو ”بر نشا“ (Bar Nasha) رڳو انساني حالت جي ڪمزوري ۽ فاني هجڻ واري خاصيت تي زور ڏنو. جيڪڏهن ائين آهي ته پوءِ گهڻو امڪان آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ڄاڻي وائي انهيءَ ڳالهه تي زور ڏنو هيو ته اهو هڪڙو فاني انسان آهي جنهن کي هڪڙي ڏينهن موت جو ڌاڻو چڪڻو آهي.

بهر حال، انجيلن ۾ اسان کي ٻڌايل آهي ته خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام کي الوهي اختيارن سان نوازيو هيو جن ان کي فاني هجڻ جي باوجود خدا جهڙن ڪمن ڪرڻ جي قابل بڻايو هيو. مثال طور، بيمارن کي شفاياب ڪرڻ ۽ گناهه بخشڻ. تنهن ڪري جڏهن ماڻهن حضرت عيسيٰ عليه السلام کي اهڙا ڪم ڪار ڪندي ڏٺو ته انهن کي خدا جي جيئري جا ڳنڍي تصوير نظر آئي. هڪڙي موقعي تي ان جي ٽن حواريٰن دعويٰ ڪئي ته انهن حضرت عيسيٰ عليه السلام کي معمول کان به وڌيڪ واضح نموني ۾ ڏٺو آهي. اها ڪهاڻي پهرين ٽن صحيفن يعني متي، مرقس ۽ لوقا جي انجيلن ۾ محفوظ ٿيل آهي ۽ بعد وارن عيسائي نسلن لاءِ گهڻي اهميت اختيار ڪري وئي. ان ڪهاڻي ۾ ٻڌايل آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پطرس (پيٽر)، جيمس (James) ۽ يوحنا (John)

کي گهڻو مٿي جبل تي وٺي ويو جنهن کي روايتن ۾ گئليلي جو ”ڪوه تبور“ ٻڌايو ويو آهي. اتي ان پاڻ کي انهن آڏو الوهي روپ ۾ ظاهر ڪيو: ”ان جو چهرو سڄ وانگر چمڪڻ لڳو ۽ ان جا ڪپڙا نور سان ڀرجي ويا.“ (8) حضرت موسيٰ ۽ عليجاهم (Elijah) عليهم السلام سلسليوار شريعت ۽ پيغمبرن جا نمائندا، اوچتو ان جي ڀرسان اچي بيٺا ۽ تنهي پاڻ ۾ گفتگو ڪئي. پطرس جذباتي ٿي ويو ۽ وڏي آواز ۾ رڙ ڪيائين ته، خبر نه پئي پيس ته ڇا ٿو ڳالهائي، انهي مڪاشفي جي ياد ۾ انهن کي ٽي خيما کوڙڻ گهرجن. هڪڙي گهاتي ڪڪر، بلڪل اهڙو جيڪو طور سينا تي حضرت موسيٰ عليه السلام مٿان آيو هيو جبل جي چوٽي کي ڏيکي ڇڏيو ۽ ”بنت قول“ اعلان ڪيو: ”هي منهنجو پٽ آهي، گهڻو پيارو ان تي منهنجي خاص رحمت آهي. ان جي ڳالهه ٻڌو.“ (9) صديون پوءِ جڏهن يوناني عيسائين انهيءَ ڪشف تي غور ڪيو ته انهن فيصلو ڪيو ته خدا جا اختيار حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ماورائي انسانيت ۾ جلوه گر ٿيا هيا.

انهن اها ڳالهه به نوٽ ڪئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪڏهن به انهن الوهي اختيارن لاءِ دعويٰ ڪونه ڪئي ته (فلو وانگر جن کي اهي ”عملي حرڪتون“ سڏيندا هئا) اهي رڳو ان اڪيلي کي حاصل ٿيل آهن. حضرت عيسيٰ عليه السلام وري وري پنهنجن حواري کي يقين ڏياريو هيو ته جيڪڏهن انهن جو ايمان پختو آهي ته اهي به انهن ”اختيارن“ جو مزو ماڻيندا. ايمان يا عقيدتي مان ان جي مراد درست نظريي کي اپنائڻ نه بلڪ خدا جي آڏو عاجزي ۽ کليل انداز ۾ داخلي رويو پيش ڪرڻ هيو. جيڪڏهن ان جا حواري بغير ڪنهن حيل و حجت جي خدا جي حضور نيازمندي ڪن ته اهي به ان وانگر سڀ ڪم سرانجام ڏئي سگهندا. ريبن وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام جو اهو عقيدو ڪونه هيو ته روح القدس جو لاڳاپو صرف مراعات يافته طبقي لاءِ هيو پر سڀني نيڪ نيت ماڻهن لاءِ هيو: ڪن ڪن جاين تي متن ۾ اهو ڏيکاريل آهي ته ڪجهه ريبن وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام کي يقين هيو ته غير يهودين (گويمر) کي به روح القدس جون مهربانيون حاصل ٿي سگهن ٿيون. جيڪڏهن ان جا حواري ڪامل يقين رکن ٿا ته اهي اڃان به وڏا وڏا ڪارناما انجام ڏيڻ جي قابل ٿي سگهندا. نه رڳو اهي گناهه معاف ڪري سگهندا ۽ جنن پوتن کي پڄاڻي سگهڻ جا ڀر اهي جبل کي به اڪوڙي سمنڊ ۾ اڇلائڻ جي قابل ٿي ويندا. (10) انهن کي خبر پئجي ويندي ته انهن جون بي بقا ۽ فاني حياتيون خدا جي قوتن ذريعي بدلجي ويون آهن جيڪي قوتون ميسحائي بادشاهت ۾ موجود ۽ عمل پيرا هيون.

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب چڙهڻ کان پوءِ ان جا حواري انهن عقيدن کي ترڪ نٿي ڪري سگهيا ته ان ڪنهن نه ڪنهن لحاظ کان پاڻ کي خدا جي صفاتي نموني طور پيش ڪيو هيو. پهرين ڏينهن کان ئي انهن ان جي عبادت ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي. سينٽ پال جو عقيدو هيو ته خدا جي قوتن کي غير يهودين (گويمر) لاءِ دستياب هجڻ گهرجي ۽ انهن علائقن ۾ انجيل جي تبليغ ڪرڻ لڳو جيڪي هاڻي ترڪي.

مقدونيا ۽ يونان ۾ آهن. اهو انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته غير يهودي به نئين اسرائيل جا رڪن بڻجي سگهن ٿا. توڙي جو اهي موسوي شريعت جي سمورن قانونن جي بجا آوري نه ڪندا هجن. ان ڳالهه حوارين جي اصل ٽولي کي ناراض ڪري ڇڏيو جن مخصوص طور تي هڪڙو يهودي فرورهن لاءِ اصرار ٿي ڪيو ۽ اهي وڏي تڪرار کان پوءِ سينٽ پال کان الڳ ٿي ويا. بهرحال، سينٽ پال جي هٿ تي ايمان آڻڻ وارن جي گهڻائي يات غير يهودي علائقن ۾ رهندڙ يهودين جي هئي يا خدا جو خوف رکڻ وارن ماڻهن تي مشتمل هئي، تنهن ڪري نئون اسرائيل ڳوڙهائي سان يهودي ٿي رهيو. سينيٽ پال ڪڏهن به حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا ڪونه سڏيو. ان انکي يهودي مفهوم ۾ خدا جو پٽ سڏيو؛ يقيني طور ان جو اهو ايمان ڪونه هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام خود خدا جو اوتار هيو. اهو صرف خدا جي قوتن ۽ روح جو حامل هيو جن ڌرتي تي خدا جي عملي ڪارڪردگي کي ظاهر ڪيو ۽ انهن کي ناقابل رسائي الوهي جوهر ڪونه سمجهڻو هيو. انهيءَ ۾ ڪا حيرت جي ڳالهه ڪونهي ته غير يهودي دنيا ۾ نون عيسائين انهن نازڪ امتيازن جي مفهوم کي هميشه لاءِ برقرار ڪونه رکيو جنهن ڪري آخرڪار ان انسان کي، جنهن پنهنجي لاءِ ڪمزور ۽ فاني هجڻ تي زور ٿي ڏنو الوهي سمجهيو ويو. خدا جو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ جوڻ مٿائي اچڻ واري عقيدتي سدائين يهودين کي ڪاوڙايو آهي ۽ بعد ۾ مسلمانن به ان کي خدا جي شان ۾ گستاخي سمجهيو. اهو کليل خطرن سان هڪڙو ڏکيو عقيدو آهي؛ عيسائين اڪثر ڪري ان جي غلط نموني سان تشريح ڪئي آهي. تاهه انهيءَ قسم جو اوتاري عقيدو مذهب جي تاريخ ۾ ڪافي مستقل حيثيت جو حامل رهيو آهي؛ اسان کي خبر پوندي ته يهودين ۽ مسلمانن ۾ پنهنجون حيرت انگيز طور ساڳيون الاهياتون ايجاد ڪيون.

تقريباً ساڳي زماني ۾ هندستان ۾ اوسر جي ڪجهه مرحلن جو مختصر جائزو وٺڻ تي اسان کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پر جلال الوهيت پٺيان ڪارفرما مذهبي جوش جي خبر پوندي. پڌمت ۽ هندومت ۾ پر جلال هستين سان پر شوق وابستگي جو جذبو موجود هيو. مثال طور خود مهاڻا پڌ ۽ انساني صورت ۾ زمين تي اچڻ وارا هندو ديوتا (اوتار). انهيءَ قسم جي ذاتي عقيدت کي ”پڳتي“ جو نالو ڏنل آهي، جيڪا انساني صورت واري مذهب لاءِ انساني امنگ جو اظهار ڪري ٿي. اها هڪڙي نئين شروعات هئي پر پوءِ به ان کي ٻنهي عقيدن ۾ بنيادي ترجيحات تي ڪوبه سمجهوتو ڪرڻ کان سواءِ مذهب جو حصو بڻايو ويو.

ڇهين صدي ق.م ۾ گوتم ٻڌ جي وفات کان پوءِ ماڻهن ان جو هڪڙو يادگار ڏسڻ ٿي گهريو. پر انهن محسوس ڪيو ته صرف مجسمو غير مناسب هيو ڇو ته نرواڻ حاصل ڪرڻ کان پوءِ ان جو عام مفهوم ۾ ڪو ”وجود“ ڪونه رهيو هيو. البت گوتم ٻڌ لاءِ ماڻهن ۾ ذاتي محبت وڌي وئي ۽ ان جي نرواڻ حاصل ڪيل انسانيت تي غور وڌو ڪرڻ جي ضرورت ايتري قدر شديد ٿي وئي جو پهرين صدي ق.م ۾ هندستان جي اولهه اتر واري

علائقي گنڌارا ۽ جمنا ندي جي ڪناري تي مٿرا ۾ پهريان مجسما ظاهر ٿا. انهن شبيهن جي قوت ۽ فيض ٻڌمت جي روحانيت ۾ انهن کي هڪڙي مرڪزي اهميت ڏياري. حالانڪ ذات کان ٻاهر ڪنهن هستي سان اها عقيدت (پڳتي) گوتم ٻڌ طرفان پرچار ڪيل داخلي نظر و ضبط کان گهڻو مختلف هئي. سڀني مذهب تبديل ۽ سڌاريل آهن. جيڪڏهن انهن ۾ ائين نه ٿئي ته اهي غير رواجي ٿي ويندا آهن. ٻڌمت وارن جي اڪثريت پڳتي کي گهڻو اهميت وارو سمجهيو ۽ محسوس ڪيائون ته اها انهن کي ڪجهه لازمي سچائين جي ياددهاني ڪرائي ٿي جيڪي ختم ٿي وڃڻ جي خطري هيٺ هيون. جڏهن گوتم ٻڌ کي بصيرت (نرواڻ) واري ذات حاصل ٿي هئي ته اهو ياد رکڻ گهرجي ته ان جي دل ۾ خيال آيو هيو ته اهو ان ڳالهه کي پاڻ تائين محدود رکي پر انساني پيڙائن لاءِ ان جي جذبن ۽ انسانيت سان محبت ان کي مجبور ڪيو هيو جنهن سبب چاليهن سالن تائين اهو ”رستي“ (طريقي) جي پرچار ڪندو رهيو. البت لڳي ٿو ته پهرين صدي ق. ۾ تائين ٻڌ پڪشو جيڪي پنهنجن حجن ۾ بند ٿي نرواڻ حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا، ان نرواڻ جو نظارو وڃائي چڪا هيا. راهبائي زندگي پڻ هڪڙو ڊيڄاريندڙ خيال هيو جنهن کي گهڻن پنهنجي وس کان مٿي سمجهيو. پهرين صدي عيسوي دوران ٻڌمت جو هڪڙي نئين قسم جو هيرو سامهون آيو: ٻڌستوا، جنهن گوتم ٻڌ جي مثال تي عمل ڪيو ۽ خود پنهنجو نرواڻ ترڪ ڪيائين، ماڻهن جي پلائي خاطر پاڻ کي قربان ڪيائين. پيڙائن ۾ ورتل ماڻهن جي مدد ڪرڻ لاءِ اهو ٻيهر جنم وٺڻ جي تڪليف برداشت ڪرڻ لاءِ تيار هيو. ڏاهپ جي ڪامليت تي خطبن (پرچنا پرامتا سٿرا) ۾ جيڪي ان صدي جي آخر ڌاري ڪنا ڪيا ويا هيا، چيل آهي:

”ٻڌستوائي پنهنجو ذاتي نرواڻ حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪونه ڪندا آهن. ان جي بجاءِ انهن هن وڏين پيڙائن واري وجودي دنيا جي جاچ پڙتال ڪئي آهي، ۽ اڃا به وڌيڪ بصيرت حاصل ڪرڻ جي خواهش رکن ٿا، انهن کي ڄمڻ ۽ مرڻ جي احساس کان ٽڙڪڻي ڪونه ٿي وئي. انهن پاڻ کي دنيا جي فائدين کان پري ڪري ڇڏيو آهي، دنيا جي سهوليتن کان، دنيا لاءِ افسوس ڪرڻ کان پري. انهن عزم ڪيو آهي: ’اسان دنيا لاءِ سهارو ٿينداسين، سڪون واري دنيا جي جاءِ، دنيا لاءِ آخري اميد، دنيا جا جزيرا، دنيا جون روشنيون، چوٽڪاري لاءِ دنيا جي وسيلن جا رهنما.“ (11)

ان کان علاوه ٻڌستوا کي اهليت جو هڪڙو لامحدود وسيلو حاصل ٿيل هيو جيڪو روحاني طور ڪمزور ماڻهن جي مدد ڪري ٿي سگهيو. ڪنهن ٻڌستوا جي خدمت ڪرڻ وارو ماڻهو ٻڌمت جي سنساوڊيا (ڪائنات) ۾ بهشتن مان هڪڙي ۾ ٻيهر جنم وٺي ٿي سگهيو جتي نرواڻ حاصل ڪرڻ لاءِ حالتون وڌيڪ آسان هونديون.

ڪتابن ۾ تاڪيد ڪيل آهي ته انهن خيالن (تصورن) جي لفظي معنيٰ ۾ تشريح نه ڪرڻ گهرجي. انهن جو دنيا جي عام منطق يا واقعن سان ڪوبه تعلق ڪونهي پر اهي رڳو هڪڙي وڌيڪ پراسرار سچ جون علامتون آهن. ٻي عيسوي صدي جي شروعات ۾ ”شنه“ يعني لاشيئيت (VOID) نامي مڪتبہ فڪر جي باني ناگ ارجن (Nagarjuna) عام تصوراتي ٻولي جي غير موزونيت ثابت ڪرڻ لاءِ متضاد ۽ جدلياتي طريقيڪار استعمال ڪيو. ان زور ڏئي چيو ته مطلق سچائيون صرف مراقبي جي ذهني قاعدن جي ذريعي وجداني انداز ۾ ذهن نشين ٿينديون آهن. ايسٽائين جو مهاٿما ٻڌ جون تعليمات به روايتي ۽ انسان جي بڻايل تصورن تي مبني هيون جيڪي ان حقيقت يا سچائي سان انصاف نٿيون ڪن جنهن کي عام ڪرڻ جي ڪوشش ۾ ان برچار ڪئي هئي. جن ماڻهن ٻڌمت جي انهي فلسفي کي اختيار ڪيو انهن ۾ هڪڙو عقيدو پيدا ٿيو ته اسان جي تجربي ۾ اچڻ واريون سڀ شيون هڪڙو طلسم (ٽوهر) آهن؛ مغربي ملڪن ۾ اسان انهن کي خيال پچائيندڙ سڏيندا آهيون. حقيقت مطلق، جيڪا سڀني شين جو اندروني جوهر آهي، شنه يعني ”لاشي“ آهي، مطلب ”ڪجهه به نه“. جنهن جو عام طور تي ڪوبه وجود ڪونهي. شنه کي نرواڻ سمجهڻ قدرتي ڳالهه هئي. جيئن ته گوتر جهڙي ٻڌ نرواڻ حاصل ڪيو هيو انهيءَ ڪري ان جو مطلب اهو ٿي نڪتو ته ڪنهن ناقابل بيان طريقي ۾ اهو معدوم ٿي مطلق ۾ سمائجي ويو هيو. تنهن ڪري نرواڻ چاهيندڙ هر ماڻهو ٻڌن جهڙي حالت ۾ هجڻ کي پسند ڪندو هيو.

اهو معلوم ڪرڻ ڏکيو ڪونهي ته ٻڌن ۽ ٻڌستوائن سان اها ڀڳتي يعني عقيدت حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ عيسائين واري والهانه عقيدت جهڙي ساڳي هئي. ان ڳالهه عقيدتي کي گهڻن ماڻهن لاءِ رسائي جوڳو بڻائي ڇڏيو. ان کان به وڌيڪ اسان جنهن نموني ۾ سينٽ پال غير يهودين لاءِ يهوديت کي پهچ لائق بڻائڻ ٿي گهريو. ان ئي زماني ۾ هندومت ۾ به ان قسم جي ڀڳتي فروغ حاصل ڪري رهي هئي، جنهن جو مرڪز به اهم ترين ويدي هستيون (ويد ديوتا) شِوا (Shiva) ۽ وشنو هيا. هڪ دفعو وري شخصي محبت اپنڀڻ جي فلسفائي رياضت کان وڌيڪ طاقتور ثابت ٿي. نتيجي ۾ هندن هڪڙي تشليث بڻائي: برهمڻ، شِوا ۽ وشنو. اهي ٽئي هڪڙي اڪيلي ۽ ناقابل بيان حقيقت جون علامتون يا روپ هيا.

ڪڏهن ڪڏهن شِوا جي حوالي سان خدا جي اسرار تي غور و فڪر ڪرڻ زياده مددگار ٿيندو آهي. شِوا جيڪو خير ۽ شر، زرخيزي ۽ تپسيا جو ديوتا آهي، جيڪو ٻئي ماريندڙ به ۽ جياريندڙ به آهي. هڪڙي مشهور آکاڻي مطابق شِوا هڪڙو عظيم يوگي به هيو تنهن ڪري ان پنهنجن پڪشوتن کي رياضت جي ذريعي الوهيت جي ذاتي تصورن کان ماورا هجڻ جو فيض به عطا ڪيو. وشنو عام طور تي وڌيڪ مهربان ۽ گهڻو خوش طبع هيو. اهو پاڻ کي مختلف اوتارن جي صورت ۾ انسانن آڏو ظاهر ڪرڻ جو عادي هيو. ان جو هڪڙو مشهور ترين اوتار ڪرشن هيو. اهو هڪڙي امير گهراڻي ۾ ڄائو

هيو پر هڪڙي ڳنوار جي حيثيت ۾ نيباج ٿيو هيس. عوامي آکاڻين ۾ گوپين (ڳوارڻين) سان ان جي عشق جو ذڪر ڪيو ويو آهي. جن آکاڻين ۾ خدا کي روح جي عاشق طور پيش ڪيو ويو آهي. البت پڳونت گيتا ۾ ذڪر ٿيل واقعي مطابق وشنو جڏهن راجا ارجن جي سامهون ڪرشن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو ته اهو هڪڙو دهشتناڪ تجربو آهي:

”مان تنهنجي جسم ۾ ديوتائن کي ڏسان ٿو او خدا، ۽ مختلف مخلوق جا گروهه: برهمڻ، ڪائنات جو خالق، پنهنجي ڪنول واري تخت تي ويٺل، سڀني صاحب بصيرت ۽ آسماني شيطاني شڪليون.“⁽¹²⁾

ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ هر شي ڪرشن جي جسم ۾ موجود آهي: ان جو ڪو آغاز يا پڄاڻي ڪونهي. اهو خلا تي چاڻيل آهي ۽ سمورا ممڪن ديوتا ان ۾ سمايل آهن: ”واڪا ڪندڙ طوفاني ديوتا، سورج ديوتا، روشن ديوتا ۽ رسمي ديوتا.“⁽¹³⁾ اهو ”انسان جو نه ٿڪجندڙ روح“ يعني انسان ذات جو جوهر پڻ آهي.⁽¹⁴⁾ سڀ شيون ڪرشن ڏانهن ڊوڙنديون وينديون آهن. جيئن درياءُ سمنڊ ڏانهن وهندا ويندا آهن يا پروانه شمع جي روشني ڏانهن اڏرندا ويندا آهن. ارجن برداشت ڪري ڪونه سگهيو بس بي سڌ ۽ بدحواس ٿي ان کي ڏسندو ۽ ڏڪندو رهيو.

پڳتي جي فروغ مطلق هستي سان هڪڙي قسم جي ذاتي تعلق لاءِ انسان جي سخت ضرورت جو جواب پيش ڪيو. برهمڻ کي قطعي طور ماورائي بڻائڻ مان هڪڙو خطرو اهو هيو ته اهو گهڻو ڏورانهون ٿي ويندو ۽ آسماني خدا وانگر انساني ذهن مان اوجھل ٿي ويندو. ٻڌمت ۾ ٻڌستوا جي تصور جي ارتقا ۽ وشنو جا اوتار مذهبي اوسر ۾ هڪڙو ٻيو مرحلو لڳن ٿا. جڏهن ماڻهن جو اصرار هيو ته مطلق حقيقت انسان کان گهٽ نٿي ٿي سگهي. بهرحال، علامتي عقيدا ۽ ڏند ڪٿائون، انهي ڳالهه کان انڪار ٿيون ڪن ته حقيقت مطلق کي صرف هڪڙي تمثيل سان بيان ڪري سگهجي ٿو: ڪيترائي ٻڌ ۽ ٻڌستوا موجود هيا ۽ وشنو جا گهڻن قسمن جا اوتار هيا. اهي ڏندڪٿائون انسان ذات لاءِ هڪڙو خيال به پيش ڪن ٿيون: اهي انسان ذات کي بصيرت يافتہ يا ديوتا بڻيل ڏيکارين ٿيون، جيئن ان کي ٿيڻ گهربو هيو.

پهرين صدي عيسوي تائين يهوديت ۾ به الوهي باطنييت لاءِ اهڙي قسم جي اڪير موجود هئي. لڳي ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شخصيت انهيءَ ضرورت کي پورو ڪيو هيو. عيسائيت نامي مذهب جي باني ۽ ابتدائي ترين ليکڪ سينٽ پال کي يقين هيو ته هاڻي تورييت جي جاءِ تي حضرت عيسيٰ عليه السلام دنيا ۾ خدا جو مظهر هيو.⁽¹⁵⁾ اهو ڄاڻڻ آسان ڪونهي ته ان ڳالهه مان ان جي ڪهڙي مراد هئي. سينٽ پال جا خط مڪمل طور منطقي بحث جو سمجهدار بيان هجڻ جي بجاءِ مخصوص سوالن جا واقعاتي جواب آهن. ان کي پڪ سان اهو يقين هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ئي مسيحا هيو: لفظ ”ڪرسٽ“ (Christ) (يعني عيسيٰ) عبراني ٻولي جي لفظ ”مسيحا“ (Messiah) جو ترجمو هيو: جنهن جي معنيٰ ”فيض يافتہ“ آهي. سينٽ پال حضرت

عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ان جو هڪڙو عام انسان هجڻ طور به ڳالهه ڪئي توڙي جو اهو هڪڙي عام انسان کان گهڻو مختلف هيو. انهيءَ جي باوجود هڪڙي يهودي جي حيثيت ۾ سينٽ پال کي حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ خدا جو اوتار هجڻ ۾ يقين ڪونه هيو. ان مسيح جي باري ۾ پنهنجو تجربو بيان ڪرڻ لاءِ هر وقت ”عيسيٰ ۾“ جو اصطلاح استعمال ڪيو: عيسائي ”عيسيٰ ۾“ زندگي گذارين ٿا؛ انهن کي ان جي صليب تي چڙهڻ جي صورت ۾ پاڪائي وارو غسل (”بپتسمه“) حاصل ٿي ويو. ڪليسا ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ ان جو جسم آهي. (16) عقلي طور تي سينٽ پال ان ڳالهه تي بحث ڪيو پر اها حقيقت ڪونه هئي ٻين ڪيترن ئي يهودين وانگر ان به يوناني عقليت پسندي (منطق) جي هڪڙي ڌنڌلي عڪس کي اپنايو جنهن کي ان پاڻ ”بيوقوفي“ قرار ڏنو. (17) اهو هڪڙو موضوعي ۽ باطني تجربو هيو جنهن ان کي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي هڪڙي قسم جي ماحول ۾ پيش ڪرڻ لاءِ هر ڪاٻو جنهن ۾ ”اسان زندگي گذاريون ٿا، گهمون ٿيون ٿا ۽ پنهنجو وجود رکون ٿا“ (18) حضرت عيسيٰ عليه السلام سينٽ پال جي مذهبي تجربن جو ذريعو ٿي ويو هيو؛ تنهن ڪري اهو ان جي باري ۾ اهڙي نموني ۾ ڳالهائي رهيو هيو جهڙي نموني ۾ ان جا ڪجهه هر عصر خدا جي باري ۾ ڳالهائيندا هيا.

جڏهن سينٽ پال پنهنجي حوالي ٿيل عقيدن جي باري ۾ وضاحت ڪئي ته ان چيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ”اسان جي گناهن جي عيوض“ ته ڪليف برداشت ڪئي ۽ صليب تي چڙهيو. (19) جڏهن ڏٺائين ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جا حواري ابتدائي مرحلي ۾ ان جي صليب تي چڙهڻ واري بدنامي کان پريشان آهن ته انهن کي اهو ٻڌائي تسلي ڏنائين ته اهو سڀ ڪجهه اسان جي فائدي لاءِ ٿيو هيو. نائين باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته سترهين صدي عيسوي دوران ٻين يهودين اڃا به هڪڙي ٻئي مسيحا جي پيائڪ انجام لاءِ اهڙي قسم جي وضاحت پيش ڪئي. پهرين عيسائين محسوس ڪيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام هڪڙي پراسرار انداز ۾ اڃا تائين زندهه آهي ۽ ان جيئن واعدو ڪيو هيو ان مطابق ان کي حاصل ٿيل قوتون هاڻي انهن ۾ لڪل آهن. اسان کي سينٽ پال جي خطن مان خبر پوي ٿي ته پهرين عيسائين کي انهيءَ معاملي ۾ سڀني غير معمولي قسم جي تجربن جو مشاهدو ٿيو جيڪي هڪڙي نئين قسم جي انسان ذات جي احياءَ جي نشاندهي ڪري ٿي سگهيا. ڪجهه روحاني معالج بڻجي ويا. ڪي آسماني ٻولي ۾ ڳالهائڻ لڳا، ٻين اهڙين ڳالهين جي تبليغ ٿي ڪئي جن لاءِ انهن کي يقين هيو ته اهي خدا طرفان الهام ٿيل آهن. ڪليسا جون عبادتون گوڙگهمسان واريون ۽ ڪرشماتي معاملا ٿي ويون، ۽ اهي اڄ جي ڳوٺاڻي ڪليسا جي پر آهنڱ حمدي گيتن کان گهڻو مختلف هيون. لڳو ٿي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهڻ هڪڙي اعتبار کان واقعي فائديمند ثابت ٿيو هيو؛ سينٽ پال جي خطن مطابق ان مستقل فڪري سوچ جاري ڪئي هئي. ”زندگي جو هڪڙو نئون ڍنگ“ ۽ هڪڙي ”نئين تخليق“. (20)

بهر حال حضرت آدم عليه السلام جي ڪنهن ”اصل گناه“ لاءِ صليب تي چڙهڻ لاءِ ڪفارو هجڻ جي حوالي سان ڪي تفصيلي نظريا موجود ڪونه هيا: اسان کي معلوم ٿيندو ته چوٿين صدي عيسوي تائين اهڙو منطقي بحث نروار ڪونه ٿيو هيو ۽ رڳو مغرب ۾ ان کي اهميت حاصل هئي. سينٽ پال ۽ نئين عهدنامي جي ٻين ليکڪن ڪڏهن به پنهنجي تجربو ڪيل چوڻڪاري جي باري ۾ صاف ۽ کليل انداز ۾ وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪونه ڪئي. پوءِ به حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهي قرباني ڏيڻ وارو نظريو ان دور جي هندوستان ۾ ارتقا پذير ٻڌستوا جي تصور جهڙو هيو. ٻڌستوا وانگر حضرت عيسيٰ عليه السلام به آخرڪار انسان ذات ۽ حقيقت مطلق جي وچ ۾ هڪڙو ٽياڪڙ (ٽالٽ) بڻجي ويو. فرق پس اهو هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام اڪيلو ٽياڪڙ (ٽالٽ) هيو ۽ ان جي آندل نجات، ٻڌستوا واري چوڻڪاري وانگر، مستقبل جي لاءِ اڻ پوري تمنا ڪونه هئي، پر پوري پوري حقيقت هئي. سينٽ پال اصرار ڪيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي قرباني بي مثال هئي. توڙي جو ان کي يقين هيو ته ان جون پنهنجون تڪليفون ٻين لاءِ فائديمند هيون پر اهو انهيءَ باري ۾ بلڪل واضح هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جون تڪليفون ۽ صليب تي چڙهڻ هڪڙو قطعي مختلف معاهدو هيو. (21) هتي هڪڙو وڏو خطرو سامهون آهي. لاتعداد ٻڌن ۽ انڪساري پسند اوتارن معتقدن کي ياددهاني ڪرائي ته حتمي حقيقت کي ڪنهن به طريقي سان درست نموني ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي. خدا جي ”لا انتها حقيقت“ هڪڙي ئي انسان ۾ جلوه گر هجڻ جو عيسائي عقيدو بت پرستي جي نهايت اڻ پختي صورت ڏانهن وٺي وڃي سگهي ٿو.

حضرت عيسيٰ عليه السلام زور ڏئي چيو هيو ته خدا جون قوتون صرف ان اڪيلي لاءِ ڪونه آهن. سينيٽ پال دليل ڏئي انهي سوچ کي هٽي ڏئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام انسان ذات جي هڪڙي نئين قسم جو پهريون مثال هيو. نه صرف اهو اهي سمورا ڪم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو هيو جيڪي پراڻو اسرائيل ڪرڻ ۾ ناڪام ويو هيو، پر اهو نئون آدم (عليه السلام) بڻجي ويو هيو. نئين انسان ذات جنهن ۾ سڀني انسانن کي، بشمول غيريهودي، ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ شريڪ ٿيڻو هيو. (22) اها ڳالهه به ٻڌمت وارن جي انهيءَ عقيدو کان مختلف ڪونهي ته جيئن ته سمورا ٻڌ حقيقت مطلق سان هڪ ئي ويا هيا تنهن ڪري انساني فڪر کي ٻڌ برادري ۾ شامل ٿيڻو هيو.

فيلپي (Philippi) جي مقام تي ڪليسا جي نالي پنهنجي خط ۾ سينٽ پال اها ڳالهه چئي جنهن کي نهايت ابتدائي عيسائي مناجات سمجهيو وڃي ٿو جيڪا ڪيترائي اهم سوال اٿاري ٿي. اهو پنهنجن نون پيروڪارن کي ٻڌائي ٿو ته انهن کي به بلڪل حضرت عيسيٰ عليه السلام جهڙو ذاتي قرباني جو رويو اختيار ڪرڻو پوندو.

”توڙي جو اهو خدا جي صورت تي هيو پر خدا سان برابر هجڻ واري ضد تي ڪونه هيو پر پاڻ کي حقير سمجهيائين، هڪڙي غلام (ٻانهي) جي

صورت اختيار ڪرڻ لاءِ، اهڙو ٿيڻ لاءِ جيئن انسان آهن؛ انساني صورت ۾ ظاهر ٿي پنهنجو پاڻ کي عاجزي وارو ڪري ڇڏيائين. مرڻ به گوارا ڪيائين، صليب تي چڙهي ويو. پر خدا ان کي مٿي کڻي ورتو ۽ ان کي اهڙو نالو ڏنائين جيڪو سڀني نالن کان مٿي آهي، ته جيئن سڀئي انسان، آسمانن ۾ ڌرتي تي ۽ لڪل دنيا ۾، حضرت عيسيٰ عليه السلام جي نالي تي ادب مان گوڏا کوڙي ڇڏين ۽ هر زبان تي اهو ورد هجي ته يسوع مسيح خداوند آهي، پيءُ خدا ("گادِدي فادر") جو جلوه آهي. (23)

اهو حمد پهرين عيسائين جي ان عقيدې جو عڪس ڏيکاري ٿو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام فنا في الذات جي عمل ۾ هڪڙي انسان ٿيڻ کان اڳ "خدا سان" هڪڙي قسم جي اڳواٽ وجود جو تجربو حاصل ڪيو هيو جنهن جي ذريعي ان ٻڌستو وانگر انساني حالتن جي تڪليفن ۾ شريڪ ٿيڻ جو فيصلو ڪيو هيو. سينٽ پال ايڏو ڪتر يهودي هيو جو حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ ازل کان ي ه وه (يهووا) سان ٻي الوهي هستي هجڻ طور گڏ هجڻ جي تصور کي قبول نه ڪيائين. مٿئين حمد مان ظاهر آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام پنهنجي رفعت کان پوءِ به خدا کان الڳ ۽ ڪمتر آهي، جنهن ان کي مٿي ڪنيو ۽ ان کي خداوند جو لقب ڏنائين. اهو خطاب هو پاڻ ته اختيار ڪري ڪونه سگهيو پر اهو لقب "پيءُ خدا جي جلوي" جي لاءِ ڏنو ويو.

تقريبن چاليهه سال پوءِ سينٽ يوحنا جي انجيل (100 عيسوي ۾ لکيل) جي ليکڪ به اهڙي قسم جو خيال ظاهر ڪيو. پنهنجن شروعاتي لفظن ۾ ان لفظ "لاگوس" (Logos) يعني قول جو تفسير بيان ڪيو جيڪو "ازل کان ئي خدا سان گڏ" هيو ۽ تخليق جو عيوضي هيو: "ان جي وسيلي سڀ شيون وجود ۾ آيون، ڪنهن به شي کي ان جي معرفت کان سواءِ وجود ڪونهي مليو." (24) ليڪڪ يوناني لفظ "لاگوس" (قول) کي فلوواري ساڳي نموني سان استعمال نٿي ڪيو: اهو يوناني يهوديت جي بجاءِ فلسطيني يهوديت سان وڌيڪ گهڻو هم آهنگ لڳي ٿو. ان دور ۾ مرتب ٿيندڙ عبراني صحيفن جيڪي "ترگم" (targums) طور ڄاتل آهن، جي آرامي ترجمي ۾ اصطلاح "ميمرا" (Memra) يعني قول ("ورڊ" word) جو استعمال دنيا ۾ خدا جي سرگرمي کي بيان ڪرڻ لاءِ ٿيو آهي. اهو ٻين اصطلاحن وانگر، مثال طور: جلوه، جلال، مقدس روح، ۽ شيعڪناه، جهڙو ڪم ڪري ٿو جيڪي خدا جي دنيا ۾ موجودگي ۽ خود خدا جي ناقابل ادراڪ حقيقت جي وچ ۾ فرق لاءِ زور ڏين ٿا. الوهي ڏاهپ وانگر "قول" ("ورڊ") به تخليق جي لاءِ خدا جي اصل منصوبي جي علامت آهي. جڏهن سينٽ پال ۽ سينٽ يوحنا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ائين ڳالهائين ٿا جڏهن ان جي اڳ ۾ به هڪڙي حياتي هئي ته اهي ان کي بعد واري تثليثي مفهوم ۾ هڪڙو ٻيو الوهي "شخص" ڪونه ٿا چون. انهن انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ٿي ڪئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام وجود جي جسماني ۽ انفرادي حالتن مان ماورائيت حاصل ڪري ورتي هئي، ڇو ته ان کان جيڪا "قوت" ۽ "ڏاهپ" ظاهر ٿي

ٿي اهي خدا جون عنايتون هيون. هڪڙي نموني ۾ ان انهي ڳالهه جو اظهار ڪيو ”جيڪا ازل کان ئي موجود هئي.“ (25)

اهي خيال هڪڙي ڪتر يهودي مفهوم ۾ سمجهڻ جوڳا هيا. البت بعد وارن عيسائين يوناني پس منظر سان انهن جي مختلف نموني سان تشريح ڪئي. ”ائڪتس آف دي اپوسٽلس“ نالي ڪتاب ۾ جيڪو تقريبن هزار عيسوي صدي ۾ لکيو ويو اسان کي معلوم ٿيندو ته پهريان عيسائي اڃا تائين خدا جي باري ۾ مڪمل يهودي تصور رکندا هيا. عيدالحصلد (”پينٽيڪوسٽ“ Pentecost) جي تهوار تي جڏهن سمورن علائقن جا سوين يهودي حضرت موسيٰ عليه السلام کي طورسينا تي توريت جو تحفو ملڻ جي ياد ملهائڻ لاءِ يروشلم ۾ اچي گڏ ٿيا هيا ته روح القدس (مقدس روح) حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ساٿين مٿان نازل ٿيو هيو. انهن هڪڙو آواز ٻڌو ”جيڪو آسمان مان واکا ڪندڙ هوا جي آواز جهڙو هيو.“ ۽ انهن آڏو هڪڙي شي ظاهر ٿي جيڪا باهه جي چپين جهڙي لڳي رهي هئي.“ (26) مقدس روح پاڻ کي انهن پهرين يهودي عيسائين تي اهڙي صورت ۾ ظاهر ڪيو هيو جيئن ان پاڻ کي پنهنجن همعصرن آڏو ظاهر ڪيو هيو. حواري هڪدم ٻاهر ڊوڙيا ۽ يهودين ۽ ٻين خدا جو خوف رکندڙن جي ٽولن آڏو تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون جيڪي ميسوپوٽاما، يهودا ۽ ڪئپڊوشيا، پونٽس ۽ ايشيا، فرجيا ۽ پمفيليا، مصر ۽ سائرين جي چوڌاري لڳا هئا. علائقن مان آيل هيا. (27) اهي اهو ڏسي حيران ٿي ويا ته انهن مان هر هڪ ماڻهو حوارين کي پنهنجي ٻولي ۾ تبليغ ڪندي ٻڌي رهيو هيو. جڏهن سينٽ پيٽر ماڻهن کي خطاب ڪرڻ لاءِ آيو ته ان انهيءَ نظاري کي يهوديت جي اوج طور پيش ڪيو. پيغمبرن اهڙي ڏينهن جي اڳ ۾ پيشنگوئي ڪئي هئي ته خدا جڏهن پنهنجي روح کي انسانن مٿان اهڙي نموني نازل ڪندو ته عورتون ۽ غلام به الهام ۽ خواب ڏسندا. (28) اهو ڏينهن مسيحاڻي بادشاهت جي شروعات ٿيڻ جو ڏينهن هوندو جڏهن خدا ڌرتي تي اچي پنهنجن ماڻهن سان گڏ رهندو. سينٽ پيٽر اها دعويٰ ڪونه ڪئي ته ناصر (نذرٽ) جو حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا هيو. اهو ”توهان جهڙو هڪڙو انسان هيو ان کي خدا معجزن، اڳڪٿيون ڪرڻ جي صلاحيت، ۽ نشانيون ڏئي توهان ڏانهن موڪليو هيو اهو جڏهن توهان ۾ موجود هيو ته خدا ان ذريعي ڪم ڪندو هيو.“ ان جي بي رحمائي نموني سان صليب تي چڙهڻ کان پوءِ خدا ان کي جيئري مٿي کڻي ويو ۽ خدا پنهنجي ساڄي هٿ سان ان کي هڪڙي خصوصي مقام تائين رفعت ڏني. پيغمبرن ۽ زبور وارن انهن واقعن جي اڳ ۾ ئي پيشنگوئي ڪري ڇڏي هئي. تنهن ڪري ”اسرائيل جو پورو لڏو“ يقين ڪري سگهيو ٿي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام مسيحا موعود هيو. (29) اها تقرير ابتدائي ترين عيسائين لاءِ هڪڙو پيغام لڳي ٿي.

چوٿين صدي عيسوي جي آخر تائين عيسائيت ”ائڪتس“ جي ليکڪ طرفان مٿي ٻڌايل سڀني علائقن ۾ مستحڪم ٿي وئي هئي: ان غير يهودي علائقن ۾ يهودي عبادت

گهرن (سائناگوگس) منجهه پاڙون پختيون ڪيون، جتي ان "خدا کان ڊچندڙن" يا "نون يهودين" کي گهڻو متاثر ڪيو هيو. سينٽ پال جي سڌاريل يهوديت انهن جي گهڻن ئي مسئلن ۽ پريشانين جو جواب ڏيندي معلوم ٿئي ٿي. اهي گهڻين ٻولين ۾ به ڳالهائيندا هيا، انهن ۾ هڪڙي گڏيل آواز ۽ هر آهنگ حالت جي ڪوٽ هئي. غير اسرائيلي علائقن جا يهودي يروشلم ۾ عبادت گهر جي زيارت ڪرڻ آيا هيا جيڪو جانورن جي رت سان ڀريل ۽ هڪڙو قديم ۽ وحشاڻو ادارو لڳي رهيو هيو. "اڪٽس آف دي اپوسٽلس" نالي ڪتاب ۾ اهو نقط نظر استيفن جي ڪهاڻي ۾ محفوظ ٿيل آهي، جيڪو يوناني يهودي هيو ۽ عيسائيت قبول ڪئي هئائين ۽ مذهب متاثر جي ڏوهه ۾ ان کي سنهدري يهودين جي مجلس عامله سنگسار ڪرائي مارائي ڇڏيو هيو.

استيفن پنهنجي جذبات سان پريل آخري تقرير ۾ دعويٰ ڪئي هئي ته عبادت گهر خدا جي فطرت جي توهين هيو؛ بالا و برتر هستي ڪڏهن به انساني هئڻ سان ٺهيل گهر ۾ ڪونهي رهندي (30) اسرائيلي علائقن کان ٻاهر رهندڙ يهودين عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ رين جي ٺاهيل تلمودي يهوديت اختيار ڪئي هئي؛ ٻين ڏٺو ته عيسائيت ۾ توريت جي حيثيت ۽ يهوديت جي هم گيري جي باري ۾ انهن جي ڪجهه سوالن جا جواب موجود آهن. بيشڪ اها ڳالهه خدا کان ڊچندڙن لاءِ خاص طور تي پرڪشش هئي جيڪي يهودي 613 شرعي حڪمن ("مٽزوات" Mitzvot) جي بار کان سواءِ نئين اسرائيل جا مڪمل طور فرد ٿي سگهيا پئي.

پهرين صدي عيسوي دوران عيسائي خدا جي باري ۾ يهودين وانگر ئي سوچيندا ۽ انهن وانگر عبادت ڪندا رهيا؛ اهي رابين وانگر بحث ڪندا هيا ۽ انهن جون گرجائون به سائناگوگ جهڙيون هونديون هيون. 80ع جي ڏهاڪي ۾ يهودين سان انهن جا سخت تڪرار ٿي پيا، جڏهن عيسائين کي باقاعدي سائناگوگس کان تڙيو ويو ڇو ته انهن توريت جي پيروي ڪرڻ کان انڪار ڪيو هيو. اسان کي معلوم آهي ته پهرين صدي جي پهرين ڏهاڪن ۾ يهوديت گهڻن نون مذهب تبديل ڪرڻ وارن کي پاڻ ڏانهن مائل ڪيو هيو. پر 70ع کان پوءِ جڏهن يهودي رومي سلطنت سان تڪرار ۾ ڦاٿل هيا ته انهن جي حيثيت گهٽجي وئي. خدا کان ڊچندڙن جو عيسائيت ڏانهن ڦري، ويڇڙ واري عمل يهودين کي نون يهودين جي باري ۾ شڪ ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو ۽ اهي هاڻي مذهب تبديل ڪرائيندڙن کان فڪرمند ٿي ويا. پاڳان جيڪي اڳ ۾ يهوديت کان متاثر ٿيل هيا اهي هاڻي عيسائيت ڏانهن مائل ٿيڻ لڳا پر انهن جي اڪثريت غلامن ۽ غريب طبقي جي ماڻهن تي مشتمل هئي. ٻي صدي عيسوي جي آخر ڌاري ئي اعليٰ تعليم يافتہ پاڳان عيسائي ٿيا ۽ اهي نئين مذهب جي باري ۾ شش و پنج ۾ مبتلا مشرڪ دنيا کي وضاحت سان سمجهائڻ جي قابل هيا.

رومي سلطنت ۾ پهريائين عيسائيت کي يهوديت جي هڪڙي فرقي طور ڏٺو ويو پر جڏهن عيسائين اها ڳالهه چئي ڪري ڇڏي ته اهي هاڻي سائناگوگ جا ميمبر ناهن رهيا

ته انهن کي نفرت سان ڏٺو ويو ۽ اهو سمجهيو ويو ته انهن ابن ڏاڏن جي مذهب سان تعلق توڙي وڏو ڏوهه ڪيو آهي. رومي نسل نهايت گهڻو بنياد پرست هيو: انهن اباڻي نظام ۽ وڏن جي رسم و روايت جي حاڪميت کي گهڻو اهم ٿي سمجهيو. ”ترقي“ کي سونهري دور (”گولڊن اييج“) ڏانهن واپسي ٿي سمجهيائون، نه ڪي مستقبل ڏانهن بي خوف پيش قدمي. ماضي سان ڄاڻي وائي ناتو توڙڻ کي اهڙي طرح تخليقي ڪونه سمجهيو ويندو هيو جهڙو اسان جي معاشري ۾ جنهن تبديلي کي رواج ۾ آڻي ڇڏيو آهي. ايجاد يا نوان کي خطرناڪ ۽ غلط قرار ڏنو ويو هيو. رومي اهڙين عوامي تحريڪن تي شڪ ڪندا هيا جيڪي روايتي پابندين کي ٽوڙينديون هيون ۽ اهي پنهنجن شهرين کي مذهبي ”جملسازي“ کان بچائڻ لاءِ فڪر مند رهندا هيا. بهرحال، سلطنت ۾ ٻي چيني ۽ پريشاني جو تاثر موجود هيو. هڪڙي وڏي بين الاقوامي سلطنت ۾ زندگي گذارڻ جي تجربي پراڻن ديوتائن کي حقير ۽ ناڪافي بڻائي ڇڏيو هيو. ماڻهو مختلف ثقافتن کان واقف ٿي ويا هيا جيڪي اوڀريون ۽ پريشان ڪندڙ هيون. اهي ڪنهن نئين روحاني حل لاءِ واجهائي رهيا هيا. مشرقي عقيدن کي يورپ ۾ درآمد ڪيو ويو: روم جي روايتي ديوتائن، يعني رياست جي محافظن، سان گڏوگڏ آئي سس ۽ سيملي (Semele) جهڙين ديوين جي به پوڄا ٿيڻ لڳي. پهرين صدي عيسوي دوران نون باطني مذهبن پنهنجن پيروڪارن کي چوڻڪاري جي پيشڪش ڪئي ۽ اڳين دنيا جا نظارا ڏيکاريا. ليڪن ڪنهن به نئين مذهبي ولولي پراڻي نظام لاءِ ڪو خطرو پيش ڪونه ڪيو. مشرقي ديوتا بنيادي سطح تي مذهب جي تبديلي ۽ مشهور زمانه ديوتائن کي ترڪ ڪرڻ جو مطالبو ڪونه ٿي ڪيو. پر اهي هڪڙو تازو نقطه نظر ۽ وسيع تر دنيا جو مفهوم عطا ڪرڻ وارا اولياءَ هيا. ڪير ڪيترا به باطني عقيدا اختيار ڪرڻ گهري اختيار ڪري ٿي سگهيو: بشرطڪ اهي پراڻن ديوتائن کي خطري ۾ وجهڻ جي ڪوشش نه ڪن ۽ نسبتن گهٽ حيثيت اختيار ڪن، انهيءَ مطابق باطني مذهب کي درگذر ڪيو ويو هيو ۽ مروج نظام ۾ شامل ٿيڻ ڏنو ويو هيو.

ڪنهن کي به توقع ڪونه هئي ته مذهب ڪا للڪار (چئلينج) ٿي ويندو يا زندگيءَ جي مفهوم لاءِ ڪو جواب مهيا ڪندو. ماڻهن اهڙي قسم جي ڄاڻ لاءِ فلسفي ڏانهن لاڙو رکيو. قديم زماني جي رومي سلطنت ۾ ماڻهو ڪنهن بحراني صورتحال ۾ ديوتائن کان مدد گهرڻ لاءِ انهن جي پوڄا ڪندا هيا ته جيئن رياست لاءِ الوهي رحمت حاصل ٿئي ۽ ماضي سان تسلسل واري هڪڙي شفا بخش قوت جو تجربو ڪن. مذهب خيالن جي بجاءِ عقيدن ۽ رسم جو معاملو هيو: ان جو بنياد نظرين يا اختيار ڪيل اصول تي نه پر جذبات تي ٻڌل هيو. اڄ ڪلهه اهو عمل ڪوانوڪو ڪونهي: اسان جي معاشري ۾ مذهبي عبادتن ۾ شريڪ ٿيڻ وارا اڪثر ماڻهو ديني علم (الاهيات) ۾ دلچسپي ڪونه ٿا رکن، گهڻي وڌيڪ پيچيدگي ٺاڄاهين ۽ تبديلي جي خيال کي پسند ڪونه ٿا ڪن. اهي سمجهن ٿا ته جاري ۽ طئي ٿيل رسم و رواج انهن کي روايت

سان جوڙين ٿا ۽ هڪڙي قسم جي تحفظ جو احساس ڏين ٿا. اهي خطبن ذريعي شاندار ۽ فڪر انگيز خيالن جي اميد ڪونه ٿا ڪن ۽ جماعتي عبادت ۾ ڪنهن تبديلي جي ڪري پريشان ٿي وڃن ٿا. ڪافي حد تائين انهي انداز ۾ قديم زماني جا بت پرست پنهنجن ابن ڏاڏن جي ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ پسند ڪندا هيا، جيئن انهن کان اڳ نسل در نسل ٿيندو آيو هيو. پراڻين رسمن انهن کي سڃاڻپ جو هڪڙو احساس ڏنو مقامي ماڻهو روايتن تي عمل پيرا رهيا ۽ ان ڳالهه جو يقين ٿيڻ نڪن ته شيون جيئن جو ٿيڻ جاري رهنديون. تهذيب کي هڪڙي ڪمزور حاصلات سمجهيو ويو ۽ موروثي ديوتائن کي بيمقصد نظر انداز ڪرڻ سان خطري واري نٿي ٿي سگهي، اهي ته ان جي بقا کي يقيني بڻائيندا، جيڪڏهن ڪو نئون عقيدو انهن جي ابن ڏاڏن جي مذهب کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو ته اهي گهڻو خطرو محسوس ڪندا. تنهن ڪري عيسائيت ٻنهي دنياڻن، يهوديت ۽ بت پرستي، ۾ بدترين سلوڪ جو شڪار هئي. ان ۾ يهوديت واري قديم احترام جي کوٽ هئي ۽ ان ۾ بت پرستائين پرڪشش رسمن مان هڪڙي به موجود ڪونه هئي، جو ڪير ماڻهو ڏسي سگهي ها ۽ قدر ڪري ها. اهو هڪڙو زبردست خطرو هيو ڇو ته عيسائي زور ڏئي چوندا هيا ته انهن جو خدا اڪيلو (واحد) آهي ۽ ٻيا سڀئي ديوتا فريب ۽ وهم آهن. رومي سوانح نگار گيئس سوتونيوس (Gaius suetonius) جي نظر ۾ عيسائيت غير منطقي ۽ عام روش کان هٽيل تحريڪ هئي، جنهن کي صرف ”نئون“ هجڻ ڪر ٻرويلو چيو ويو. (31)

پڙهيا لکيا لادين (پاگان) روشن خيالي لاءِ مذهب جي بجاءِ فلسفي ڏانهن ڏسندا هيا. انهن جا اولياءَ ۽ اهل بصيرت افلاطون، فيثاغورث (Pythagoras) يا اپيڪٽيٽس (Epictetus) جهڙا قديم فلسفي هيا. اهي پنهنجن فلسفين کي ”خدا جو پٽ“ سمجهندا هيا: مثال طور افلاطون کي اپولو جو پٽ قرار ڏنو ويو هيو. فلاسفرن مذهب لاءِ احترام جو جذبو ڏيکاريو پر ان کي پنهنجين مڙني ڪارگزارين کان مختلف ٿي ڏٺائون. اهي هاڻي جي ڏندن وارن مينارن ۾ ويٺل خشڪ دانشور ڪونه هيا پر هڪڙي مقصد وارا ماڻهو هيا، پنهنجن همعصرن جي روحن کي پنهنجي خاص مڪتبه فڪر جي اصولن ذريعي متاثر ڪري بچائڻ لاءِ فڪر مند هيا. ٻئي، سقراط ۽ افلاطون، پنهنجي پنهنجي فلسفي جي حوالي سان ”مذهبي“ رهيا هيا، انهن اهو محسوس ڪيو ته انهن جي سائنسي ۽ مابعدالطبعياتي تحقيقات انهن کي ڪائنات جي شان و شوڪت جي بصيرت عطا ڪئي هئي. تنهن ڪري پهرين صدي عيسوي تائين ذهين ۽ فڪري ماڻهن زندگيءَ جي مفهوم جي وضاحت، هڪڙي فيض رسان نظر تي ۽ اخلاقي تحريڪ لاءِ انهي چار ڏانهن لاڙو ڪيو. عيسائيت هڪڙو وحشيائو عقيدو لڳندي هئي. عيسائي خدا غضبناڪ ۽ قديم ديوتا لڳندو هيو جيڪو انساني معاملن ۾ اجائي مداخلت ڪندو هيو: اهو ارسطو جهڙي فلاسفر جي نه بدلجندڙ ۽ ڏورانهين خدا سان ڪا مشابهت ڪونه رکندڙ هيو. افلاطون يا سڪندر اعظم جهڙن رتبي جي ماڻهن کي خدا جو پٽ قرار ڏيڻ جو اهو به

هڪڙو بنياد هيو. پر رومي سلطنت جي ڪنهن ڏورانهين علائقي ۾ ذلت جي موت مرڻ واري يهودي جو بلڪل هڪڙو الڳ معاملو هيو.

قديم زماني ۾ افلاطونيت مقبول ترين فلسفن مان هڪ هئي. پهرين ۽ ٻي صدي عيسوي جا نوان افلاطوني افلاطون کي اخلاقي ۽ سياسي مفڪر سمجهي نه پر صوفي افلاطون سمجهي ان ڏانهن مائل ٿيندا هيا. ان جون تعليمات فلاسافر کي پنهنجي حقي ذات سڃاڻڻ ۾ مدد ڪنديون. لهنذا انهن افلاطون جي روح کي جسم جي قيد مان آزاد ڪيو ۽ الوهي دنيا ۾ وڃڻ جي قابل ڪيو. اهو هڪڙو اعليٰ نظام هيو. جنهن ڪائناتي علم کي تسلسل ۽ هر آهنگي جي هڪڙي استعاري طور پيش ڪيو. ”احد“ پنهنجي سائنسي استغراق ۾ هستي جي عظيم تسلسل جي عروج سان وقت ۽ تبديلي جي اثرن کان بي نياز موجود هيو. ان جي پاڪ هستي جي لازمي نتيجي طور سڄو عالم ان ”احد“ مان صادر ٿيل هيو: ازلي صورتون ”احد“ منجهان نڪتيون هيون ۽ هر هڪ پنهنجي واسطيدار مدار ۾ واري واري سان سج، چنڊ ۽ تارن جي صورت اختيار ڪئي. آخرڪار ديوتائن، جن کي هاڻي ”احد“ جا معصوم وزير سمجهيو وڃن ٿا، الوهي اثر رسوخ کي انسانن جي زميني دنيا تي پهچايو. افلاطونين کي ڪنهن اهڙي ديوتا جي بي رحم ڪهاڻين جي ضرورت ڪونه هئي جنهن دنيا کي تخليق ڪرڻ لاءِ اوچتو فيصلو ڪيو يا جنهن انسانن جي هڪڙي ننڍڙي جماعت سان سڌو سنئون لهه وچڙ ۾ اچڻ لاءِ قائم ٿيل سرشتي کي نظر انداز ڪيو. ان کي صليب تي چڙهڻ واري مسيحا ذريعي چوٽڪارو ڏيڻ جي ڪاٺي ضرورت ڪونه هئي. جيئن ته اهو سڀني شين کي زندگي عطا ڪرڻ واري خدا سان ملندڙ جلندڙ هيو انهيءَ ڪري هڪڙو فلاسافر به منطقي انداز ۾ ڪوشش ڪرڻ ذريعي الوهي دنيا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو.

عيسائي پنهنجي مذهب کي بي دين (پاگان) دنيا آڏو ڪيئن ٿي واضح ڪري سگهيا؟ لڳي ٿو ته اهو ٻن صورتحالن ۾ ڦاٿل هيو هڪ طرف اهو رومي مفهوم ۾ مذهب ٺهي لڳو ته ٻئي طرف اهو فلسفو به ڪونه هيو. ان کان علاوه عيسائين کي پنهنجن ”عقيدن“ جي فهرست پيش ڪرڻ ۾ به ڏکيائي ٿي رهي هئي ۽ شايد اهي هڪڙي امتيازي فڪر جي نظام پيش ڪرڻ لاءِ به باشعور ڪونه هيا. انهيءَ معاملي ۾ اهي پنهنجن بت پرست پاڙيسرين جهڙا هيا. انهن جي مذهب وٽ ڪا سمجهه ۾ اچڻ جهڙي ”دينيات“ ڪونه هئي. پر ان کي زياده درست نموني ۾ عزم جو ڌيان سان ذهن نشين ٿيل رويو چئي سگهجي ٿو. جڏهن اهي پنهنجن عقيدن جي رسمي اڏاڻگي دوران تلاوت ڪندا هيا ته اهي بنيادي ڳالهين جي مفروضن کي دلي مڃتا ڪونه ڏئي رهيا هوندا هئا. مثال طور: لفظ ”ڪريڊر“ (Credere) لڳي ٿو ته لفظ ”ڪورڊيئر“ (Cor dare) مان نڪتل آهي، جنهن جو مطلب ”پنهنجي دل ڏيڻ آهي.“ اهي جڏهن ”ڪريڊو“ (Credo) (يا يوناني ۾ ”پرستينو“ Pristeno) لفظ چوندا هيا ته ان مان هڪڙي عقلي حالت جي بجاءِ جذباتي حالت مراد هوندي هئي. تنهن ڪري 392 کان 428ع تائين سليشيا ۾ موپسوشيا (Mopsuestia) جي بڻپ ٿيوڊور پنهنجن معتقدن کي کولي سمجهايو:

”جڏهن توهان خدا جي آڏو ”پرستينو“ يعني مون پاڻ اريبي ڇڏيو ڇڻو ٿا ته انهي ڳالهه جو مظاهرو ڪيو ته توهان ثابت قدمي سان ان سان گڏ رهندا. توهان ڪڏهن به پاڻ کي ان کان الڳ نه ڪندا. ۽ ان سان گڏ هجڻ ۽ ان سان زندگي گذارڻ لاءِ ڪنهن به شي کي ان کان مٿي نه سمجهندا ۽ نه ڪنهن شي کي ان تي ترجيح ڏيندا. ۽ توهان اهڙي زندگي گذاريندا جيڪا ان جي هدايت ڪيل حڪمن سان هم آهنگ هوندي“ (32)

بعد ۾ عيسائين کي پنهنجي مذهب جو وڌيڪ نظرياتي بيان پيش ڪرڻ جي ضرورت پئي ۽ انهن پنهنجي اندر ۾ دينياتي بحث جو شوق پيدا ڪيو جيڪو مذهبي دنيا جي تاريخ ۾ بي مثال آهي. مثال طور: اسان کي خبر آهي ته يهوديت ۾ ڪو سرڪاري يا باقاعدي وارو مڃيل عقيدو ڪونهيو پر خدا جي باري ۾ خيال مڪمل طور نجی (ذاتي) معاملا هيا. پهرين عيسائين به اهو رويو اختيار ڪيو هيو.

بهر حال، ٻي صدي عيسوي دوران عيسائيت قبول ڪرڻ وارن مشرڪن (پاگان) مان ڪن پنهنجي مذهب کي روايت کان هٽيل نه هجڻ وارو ثابت ڪرڻ جي غرض سان پنهنجن لادين پاڙيسرين ڏانهن وڃڻ جي ڪوشش ڪئي. انهن ماڻهن مان پهريون پرچارڪ قيصر (Cacsarea) جو جستن (Justin) هيو. اهو 100ع کان 168ع دوران رهيو ۽ مذهب لاءِ شهادت جو موت مٿو مطلب سمجهائڻ لاءِ ان جي بيچيني واري جستجو مان اسان ان دور جي روحاني تڙپ کي محسوس ڪري سگهون ٿا. جستن نه ته ڪو دانشور ۽ نه ئي ڪو غير معمولي مفڪر هيو. عيسائي ٿيڻ کان اڳ اهو هڪڙي رواقي (”اسٽوئڪ“ Stoic) جو شاگرد رهيو هيو جيڪو فيثاغورثي ۽ گشتي اوستاد ۽ فلاسافر هيو. پر جستن انهيءَ ڳالهه کي سمجهڻ ۾ ڪامياب ڪونه ٿيو ته انهن جي نظرين ۾ ڇا سمايل هيو. ان ۾ فلسفي لاءِ گهربل ذهانت ۽ طبيعت (سيا) جي کوٽ هئي. پر اهو ڪنهن مسلڪ جي پوڄا ڪرڻ يا مذهبي رسمن جي ادائگي کان هٽي ڪري ڪجهه وڌيڪ بصيرت جو گهرجائو هيو ۽ ائين ان عيسائيت ۾ پنهنجو حل ڳولي لڌو. پنهنجين ٻن لکڻين (150 کان 155ع) ۾ ان دليل پيش ڪيو ته عيسائي بس افلاطون جي پيروي ڪري رهيا هيا، جنهن اهو به چيو هيو ته خدا صرف هڪڙو آهي. ٻنهي يوناني فلاسافرن ۽ يهودي پيغمبرن، عيسيٰ (مسيح) عليه السلام جي اچڻ جي پيشنگوئي ڪري ڇڏي هئي. اهو هڪڙو اهڙو دليل هيو جنهن ان جي زماني جي بت پرستن کي متاثر ڪيو هوندو ڇو ته بشارتن لاءِ هڪڙو نئون ولولو ڏنو پئي ويو. ان اهو به دليل ڏنو ته مسيح (عليه السلام) ”لاگوس“ (logos) يا الوهي منطق جو پرتو هيو جنهن کي رواقين ڪائنات جي نظام ۾ ڏنو هيو لاگوس سموري تاريخ دوران دنيا ۾ سرگرم رهيو هيو ۽ ان عبرانيين ۽ يونانين کي هڪڙي ئي نموني ۾ فيض پهچايو هيو. بهرحال، جستن ڪنهن حد تائين انهي تخيلاتِي دعويٰ جي مفهوم جي قابل عمل هجڻ جي وضاحت ڪونه ڪئي: هڪڙو انسان ”لاگوس“ جي ويس ۾ ڪيئن ٿو جوڻ مٽائي سگهي ۽ ڇا ”لاگوس“ جو مفهوم به اهو

ٿي ساڳيو هيو جيڪو بائيبلجي تصورن ۾ ”قول“ ۽ ”ڏاهپ“ جو هيو؟ ان جو اڪيلي خدا (خدا ۽ واحد) سان ڪهڙو تعلق هيو؟

پيا عيسائي ڪجهه وڌيڪ انقلابي خيالن کي ترقي وٺرائي رهيا هيا، انهن پنهنجي خاطر سوچ ويچار جي لاڙي ڪري نه پر گنپير بيچيني کي ٽڌو ڪرڻ لاءِ خاص طور تي غناسطي يعني اهل علم الوهي دنيا کان پنهنجي علحدگي جي شديد احساس کي واضح ڪرڻ لاءِ فلسفي کان ڏندڪٿا ڏانهن ڦيرو کاڌو. انهن جي ڏندڪٿائن خدا ۽ الوهي هستي جي باري ۾ انهن جي اڻ ڄاڻائي واري مسئلي کي منهن ڏنو جنهن جو انهن وڏي تڪليف ۽ شرمساري سان تجربو ٿي ڪيو. باسيليدس (Basilides) جيڪو 130 کان 160 ع جي وچ ۾ اسڪندريا ۾ پڙهائيندو هيو ۽ ان جو همعصر ويلنٽينس (Valentinus) جيڪو مصر ۾ پڙهائڻ لاءِ آيو هيو پنهي جا تمام گهڻا شاگرد ٿي ويا ۽ انهن ڏيکاريو ته عيسائيت قبول ڪرڻ وارن ماڻهن مان گهڻا ئي پاڻ کي بي سهارا، پريشان ۽ گم سر محسوس ڪري رهيا هيا.

سڀني غناسطين هڪڙي ناقابل ادراڪ حقيقت سان آغاز ڪيو جنهن کي اهي ”خدائي هستي“ (Godhead) سڏيندا هيا، ڇو ته اهو ڪمتر هستي جو ذريعو هيو جنهن کي اسان ”خدا“ سڏيون ٿا. ان جي باري ۾ ٻڌائي سگهڻ لاءِ اسان وٽ ڪجهه به ڪونه هيو ڇو ته اهو مڪمل طور تي اسان جي محدود ذهن جي گرفت کان گهڻو ماورا هيو. جيئن ويلنٽينس ”خدائي هستي“ جي باري ۾ چوي ٿو:

”ڪامل ۽ ازل کان موجود، نظر کان اوجھل ۽ گمنام اوچائين ۾ رهندڙ اهو ابتدا کان اڳ ۽ سڀ جو خالق ۽ ڳوڙهو آهي. اهو سمائڻ ۽ ڏسڻ کان ماورا آهي، ابدي ۽ اڻ خليل آهي، اڻ ڳڻين جڳن کان بي فڪر ۽ ڳوڙهي اڪيلائي ۾ آهي. ان سان گڏ سوچ آهي، جنهن کي رحمت ۽ سانت پڻ سڏبو آهي.“⁽³³⁾

انسانن هميشه ان مطلق هستي جي باري ۾ قياس آرايون ڪيون آهن پر انهن مان ڪو به خيال پورو پنو ثابت ڪونه ٿيو. ”خدائي هستي“ کي بيان ڪرڻ ناممڪن آهي، جيڪا نه ته ”خير“ آهي ۽ نه ”شر“ آهي، ۽ ان کي ”موجود“ به نٿو چئي سگهجي. باسيليدس اها تعليم ڏني ته ابتدا ۾ ”خدا“ ڪونه هيو پر ”خدائي هستي“ هئي، ڀروسي سان چئجي ته اهو ”ڪجهه به ڪونه“ هيو ڇو ته اهو اهڙي ڪنهن به نموني ۾ موجود ڪونه هيو جنهن جي لاءِ اسان ذهن ۾ ڪجهه سمجهي سگهون.⁽³⁴⁾

پر ان ”لاشئي“ (ڪجهه به نه) پاڻ کي ڄاڻائڻ (سيڻائڻ ڪرائڻ) جي خواهش ڪئي هئي ۽ ”گهرائي“ ۽ ”خاموشي“ ۾ اڪيلو رهڻ تي مطمئن ڪونه هيو. ان جي اڻاهه هستي جي گهراين ۾ اندروني انقلاب برپا هيو جنهن جي نتيجي ۾ صدور (نيڪال) جو هڪڙو سلسلو جاري ٿيو بلڪل ساڳيو جهڙو قديم لادين (پاگان) ماڻهن جي ڏند ڪٿائن ۾ بيان ٿيل آهي. انهن مان اولين تجلي خدا هيو جنهن کي اسان ڄاڻون ۽ پوڄيون ٿا. تڏهن به

خدا اسان لاءِ ناقابل رسائي هيو ۽ اڃا وڌيڪ ظهورن جو گهرجائو هيو. نتيجي ۾ خدا منجهان ٻيا صدور جوڙڻ جي صورت ۾ جاري ٿيا. انهن مان هر هڪ پنهنجي الوهي خوبيون مان هڪڙي کي ظاهر ڪيو. خدا پاڻ جنس کان ماورا رهيو پر جيئن اينومايلش ۾ آهي، جاري ٿيل هر جوڙو هڪڙو نر ۽ هڪڙي مادي تي مشتمل هيو. انهيءَ منصوبي جو مقصد زياده روايتي وحدانيت جي مردائي رنگ کي هلڪو ڪرڻ هيو. ظهور ۾ اچڻ وارو هر جوڙو آهستي آهستي ڪمزور ۽ ٺهڻ ٿيندو ويو چوٽه اهي پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) کي وڃائيندي ان کان پري ٿيندا پئي ويا. آخرڪار جڏهن اهڙا ٽيهه ظهور (يا جڳ) جاري ٿي ويا ته اهو سلسلو رکجي ويو ۽ الوهي دنيا، يعني ڪائنات ("پليروما" Pleroma) جي تڪميل ٿي وئي. غناسطين هڪڙي مڪمل طور غير معتدل ڪائناتي نظريي جي تجويز پيش ڪونه ٿي ڪئي چوٽه هر هڪ ماڻهوءَ کي يقين هيو ته هي ڪائنات اهڙن روپن، پوتن ۽ روحاني قوتن سان ڀرپور آهي. سينٽ پال شاهي تختن، مرتبن، بادشاهين ۽ اختيارين جو حوالو ڏنو هيو جڏهن ته فلاسفرن کي يقين هيو ته اهي ڏسڻ ۾ نه اچڻ واريون قوتون قديم ديوتا هيا ۽ انهن پاڻ کي انسان ۽ هڪ هستي جي وچ ۾ لاڳاپيل ڪردار بڻائي ڇڏيو هيو.

ڪنهن زماني ۾ وڏي آلت آئي هئي، ابتدائي تباهي، جنهن کي غناسطين مختلف طريقن سان بيان ڪيو آهي. ڪن چيو ته ظهورن مان آخري ظهور سوفيا (ڏاهپ) ناقابل رسائي "خدائي هستي" جي ممنوع علم جي تمنا ڪري پنهنجو رتبو وڃايو. پنهنجي وس کان ٻاهر ڳالهه جي خواهش ڪري اها خدا جي نظرن ۾ ڪري پئي ۽ ان جي ڏک ۽ پریشاني مادي دنيا کي ٺاهيو. جلاوطن ۽ بي سروسامان سوفيا (ڏاهپ) ڪائنات ۾ پٽڪندي رهي ۽ پنهنجي الوهي ماخذ ۾ واپس وڃڻ جي تمنا ڪندي رهي. انهيءَ مادي ۽ بت پرستان تصورن جي ملاوت غناسطين جي انهيءَ ڳوڙهي سوچ کي ظاهر ڪيو ته اسان جي دنيا هڪڙي اعتبار کان لاعلمي ۽ گمراهي ڪري افلاڪي دنيا جي هڪڙي بگڙيل صورت هئي. ٻين غناسطين تعليم ڏني ته خدا مادي دنيا کي ڪشش ڪئي هئي، چو ته ان کي مادي جزي سان ڪجهه به ڪونه ڪرڻو هيو. اهو هڪڙي جڳ جو ڪم هيو جنهن کي اهي خالق سڏيندا هيا. اهو "خدا" سان رشڪ ڪندو هيو ۽ پليروما جو مرڪز ٿيڻ جي خواهش رکندو هيو. نتيجي ۾ اهو نظرن مان ڪري پيو ۽ ضد ۾ اچي دنيا تي تخليق ڪيائين. جيئن ويلنٽينس بيان ڪيو ته ان آسمان بغير چارڻ جي ٺاهيو هيو، ان انسان جي الجڻائي ۾ انسان کي پيدا ڪيو. ڌرتي کي سمجهڻ کان سواءِ ڌرتي کي روشني ۾ آندائين.⁽³⁵⁾ پر لاگوس چوٽڪارو ڏيارڻ ۽ مردن ۽ عورتن کي خدا ڏانهن رستو ڏيکارڻ جي مقصد سان حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ڌاري ڌرتي تي آيو هيو. آخرڪار اهڙي قسم جي عيسائيت کي دٻايو ويو پر اسان کي خبر پوندي ته صديون پوءِ يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن پيهر اهڙي قسم جي ڏندڪٿا ڏانهن لاٿو رکيو ۽ انهن راسخ العقيدة دينيات جي مقابلي ۾ ان کي خدا جي باري ۾ پنهنجو تجربو بيان ڪرڻ لاءِ وڌيڪ موزون

سمجھيو. انهن ڏندڪٿائن کي تخليق ۽ چوٽڪاري (نجات) جي ادبي بيانن جي مقصد سان ڪونه لکيو ويو هيو. اهي بس هڪڙي داخلي سچائي جو علامتي اظهار هيون. خدا ۽ مرڪزي خدا بيروني حقيقتون ڪونه هيون پر عين اندر ۾ لڳندڙ هيون:

”خدا جي ۽ مخلوق جي ۽ اهڙي قسم جي ٻين ڳالهين جي تلاش ترڪ ڪيو. شروعاتي نقطي طور پنهنجو پاڻ سان ڳالهائيندي ان لاءِ واجهايو. ڄاڻ حاصل ڪيو ته توهان جي اندر ۾ اهو ڪير آهي جيڪو پنهنجي هر شي پاڻ جوڙي ٿو ۽ چورائي ٿو. منهنجا خدا، منهنجا ذهن، منهنجي سوچ، منهنجا روح، منهنجي جان، ڏک ۽ خوشي، پيار ۽ نفرت جي ذريعن جي ڄاڻ حاصل ڪيو. ڄاڻ حاصل ڪيو ته اهو ڪيئن ٿو ٿئي ته ڪوئي نه چاهيندي به لڏي لمي ٿو نه چاهيندي به محبت ڪري ٿو. جيڪڏهن توهان ڌيان سان انهن ڳالهين تي غور ڪيو ته توهان ان کي پنهنجي اندر ۾ موجود ڏسندا.“ (36)

پليروما روح جي هڪڙي نقشي جي نمائندگي ڪندو هيو. جيڪڏهن غناسطين کي خبر هجي ته ڪٿي ڏسڻو آهي ته هن اونداهي دنيا ۾ به الوهي بصيرت حاصل ڪري سگهجي ٿي: ڪائنات جي ابتدائي نزول دوران سوفيا (ڏاهپ) يا حاسد ديوتا جي تنزلي وقت ڪجهه الوهي تجليون به پليروما مان هيٺ ڪريون هيون ۽ مادي ۾ سمائجي ويون هيون. غناسطي پنهنجي روح اندر هڪڙي الوهي تجلي ڏسي سگهي ٿو پنهنجي اندر الوهي عنصر کان آگاهه ٿي سگهي ٿو. جيڪو ان کي منزل تي پهچڻ ۾ مدد ڪندو. غناسطين ڏيکاريو ته عيسائيت قبول ڪرڻ وارا گهڻا ماڻهو يهوديت مان موروثي طور ملڻ واري خدا جي روايتي تصور مان مطمئن ڪونه هيا. انهن دنيا جو ”خير“ جي دنيا يعني ڪنهن هڏوڪي ديوتا جي ڪم هجڻ طور تجربو ڪونه ڪيو. اهڙي قسم جي هڪڙي پٽائي (دويت) ۽ بگاڙ جو مظاهرو مارشيون (Marcion)، 100 کان 165 ع، جي عقيدي ڪيو. جنهن روم ۾ پنهنجي مخالفائي چرچ جو بنياد رکيو ۽ گهڻائي معتقد حاصل ڪري ورتائين. حضرت عيسيٰ عليه السلام فرمايو هيو ته هڪڙو مضبوط وڻ سئو ميوو ڏيندو آهي (37): ته پوءِ سٺي خدا اهڙي دنيا ڪيئن خلقي هوندي جڏهن ته اها واضح طور تي ”شر“ ۽ ”ڏک“ سان ڀريل آهي؟ مارشيون يهودي صحيفن کان پڻ خفا هيو جن ۾ لڳو ٿي ته سخت ۽ ظالم خدا جو ذڪر ٿيل آهي، جيڪو انصاف لاءِ پنهنجي جوش ۾ سموري مخلوقات کي ناس ڪري ٿو ڇڏي. ان فيصلو ڪيو ته اهو يهودين جو خدا ئي هيو جيڪو لڙائي جو شوقين، پنهنجن روپن ۾ غير مستقل ۽ پنهنجو پاڻ متضاد هيو (38). جنهن دنيا تخليق ڪئي هئي. پر حضرت عيسيٰ عليه السلام پڌرو ڪيو هيو ته هڪڙي ٻئي خدا جو به وجود آهي جنهن جو يهودي صحيفن ۾ ذڪر موجود ڪونهي. اهو ٻيو خدا حلیم، بردبار ۽ ڪجهه سٺو ۽ ڀلو آهي. (39) اهو مڪمل طور تي دنيا جي ظالم ”عدالتي“ خالق کان مختلف هيو. تنهن ڪري اسان کي انهيءَ دنيا کان منهن موڙڻ گهرجي جيڪا حلیم

ديوتا سان ڪو تعلق نٿي رکي ۽ اسان کي ان جي باري ۾ ڪجهه به ٻڌائي نٿي سگهي ۽ پراڻي عهدنامي (عهدنامہ عتيق) کي به مسترد ڪرڻ گهرجي. صرف نئين عهدنامي (عهدنامہ جديد) کي پنهنجي توجهه جو مرڪز بڻائڻ گهرجي جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي حقي پيغام جو امين آهي. مارشيوڻ جي تعليمات جي مقبوليت ڏيکاري ٿي ته ان عام ماڻهن جا مسئلا پيش ڪيا هيا. هڪڙي موقعي تي ته ايشن پڻي لڳو جڏهن اهو نئون چرچ قائم ڪري رهيو آهي. ان عيسائي عقيدتي ۾ هڪڙي اهم ڳالهه جي نشاندهي ڪئي هئي: عيسائين جي ڪيترين ئي پيڙهين مادي دنيا سان تعلق جي مثبت پٺي کي بيان ڪرڻ ۾ مشڪلات جو منهن ڏنو هيو ۽ ڪيترائي اهڙا ماڻهو موجود هيا جن جي سمجهه ۾ نٿي آيو ته عبراني خدا جو ڇا ڪن.

اتر آفريڪا جي دينياتي ماهر ٽرٽيولين (Tertullian)، 160 کان 220ع، نشاندهي ڪئي ته بائيبل واري خدا جي مقابلي ۾ مارشيوڻ جو ”خدا خير“ يوناني فلسفي واري خدا سان گهڻي هڪجهڙائي رکي ٿو. اهو سانتيڪو خدا، جنهن جو هن ناقص دنيا سان ڪو تعلق ڪونه هيو. حضرت عيسيٰ مسيح عليه السلام واري يهودي خدا جي مقابلي ۾ ارسطو طرفان بيان ڪيل ”غير متحرڪ محرڪ“ سان گهڻو ويجهو هيو. دراصل يوناني روم جي دنيا ۾ گهڻن ماڻهن بائيبلي خدا کي هڪڙي غير مناسب ۽ پوائنٽي هستي طور ڏٺو ٿي جيڪو پوڄا ڪرڻ جي لائق ڪونه هيو. اٽڪل 178ع ۾ پاڳان فلاسافر سيلس (Celsus) عيسائين تي خدا جو هڪڙو تنگ نظر ۽ غير مهذب تهذيب پڻائڻ جو الزام هنيو. ان انهيءَ ڳالهه کي ڏيکاريندڙ سمجهيو ته عيسائي پنهنجي لاءِ هڪڙي خاص عنايت جي دعويٰ ڪندا: خدا سڀني انسانن لاءِ موجود هيو ليڪن هڪڙي ننڍڙي جماعت جي صورت ۾ لڳڻ وارا عيسائي دعويٰ ڪندا هيا: خدا سموري دنيا ۽ آسمانن جي حرڪت کي ڇڏي ڏنو آهي ۽ رڳو اسان تي توجهه ڪرڻ لاءِ وسيع ۽ عريض ڌرتي کان لاتعلقي اختيار ڪري ڇڏي آهي. (40) جڏهن رومي حڪمرانن عيسائين کي ستائڻ شروع ڪيو ته عيسائين تي ”ملحد“ هجڻ جو الزام هڻندا هيا ڇو ته خدا جي باري ۾ انهن جي تصور رومي اخلاقيات کي گهڻو خراب ڪيو هيو. روايتي ديوتائن کي حقي احترام نه ڏيڻ ڪري ماڻهن کي ڊپ ٿيو ته عيسائي رياست کي خطري ۾ وجهي ڇڏيندا ۽ ڪمزور نظام کي ڊانوا ڊول ڪري ڇڏيندا. عيسائيت هڪڙو وحشي مذهب پڻي لڳي، جنهن تهذيب جي اوسر کان منهن موڙ پئي ڪئي.

بهر حال، ٻي صدي عيسوي جي پڄاڻي تائين ڪجهه پڪا پختا پاڳان عيسائيت قبول ڪرڻ لڳا ۽ بائيبل جي سامي خدا کي يوناني رومي خيال (تصور) مطابق ڍالڻ جي قابل هيا. انهن مان پهريون اسڪندريه جو ڪليمينٽ (Clement)، 150 کان 225ع، هيو جنهن عيسائي ٿيڻ کان اڳ گهڻو ڪري اٿينس ۾ فلسفي جي تعليم حاصل ڪئي هئي. ڪليمينٽ کي انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونه هيو ته يهواه ۽ يوناني فلاسفرن جو خدا هڪڙوئي ۽ ساڳيو هيو: ان افلاطون کي اٿينس جو موسيٰ سڏيو. پوءِ به حضرت عيسيٰ

عليه السلام ۽ سينٽ پال ان جي دينيات کان حيران ٿي وڃن ها. افلاطون ۽ ارسطو جي خدا وانگر ڪليمٽ جو خدا به رُڪي ("اپٿيا" Apatheia) خصوصيت وارو هيو؛ اهو مڪمل طور تي جذبن کان خالي ۽ ردوبدل کان ماورا هيو. عيسائي خود خدا جي مطلق سڪون ۽ مانيٽي حالت جي نقل ڪري الوهي زندگي ۾ شرڪت ڪري سگهيا ٿي. ڪليمٽ هڪڙو ضابطو حيات ٺاهيو جيڪو حيرت انگيز حد تائين ريبين جي ٺاهيل اصولن جهڙو هيو. بس هڪڙو فرق هيوت اهو رواقي تصور سان گهڻي هڪجهڙائي رکندڙ هيو. هڪڙي عيسائي کي پنهنجي زندگي جي هر معاملي ۾ خدا جي اطاعت ڪرڻ گهرجي؛ ان کي ٺيڪ طرح سان ويهڻ ۽ نرم لهجي ۾ ڳالهائڻ گهرجي. تشدد ۽ وڏا تهڪ ڏئي ڪلڻ کان پاسو ڪرڻ گهرجي ۽ اوگراني (ڏڪار) به آهستي ڏيڻ گهرجي. هدايت ڪيل ماڻ جي انهيءَ احتياط واري مشق ذريعي عيسائي پنهنجي اندر موجود "سڪون" کان آشنا ٿي ويندا، جيڪو انهن جي پنهنجي وجود اندر خدا جي شبيهه طور اڪريل آهي. خدا ۽ انسان ذات جي وچ ۾ ڪاٺي خليج ڪونهي. عيسائين جيڪڏهن هڪڙو دفعو پاڻ کي الوهي تصور سان هم آهنگ ڪري ڇڏيو ته انهن کي معلوم ٿي ويندو ته انهن سان هڪڙو الوهي ساٿي گڏ آهي ۽ چوندا "اسان سان اسان جي گهر ۾ گڏ رهي ٿو ميز تي ويهي ٿو اسان جي زندگي جي سموري اخلاقي جدوجهد ۾ حصو وٺي ٿو." (41)

البت ڪليمٽ کي اهو به يقين هيوت حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا هيو "هڪڙو زنده خدا جنهن تڪليف برداشت ڪئي ۽ جنهن جي پوڄا ڪئي وڃي ٿي." (42) اهو جنهن "انهن جا پير ڏوٽاريا، ڪپڙي سان صاف ڪيا هيا"، اهو "ڪائنات جو مالڪ ۽ غرور کان خالي خدا" هيو. (43) جيڪڏهن عيسائي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پيروي ڪندا ته اهي به ديوتا ٿي ويندا؛ الوهي، پارسا ۽ بي خوف. دراصل حضرت عيسيٰ عليه السلام هڪڙو الوهي "لاگوس" هيو جيڪو انساني صورت ۾ آيو هيو "جيئن توهان هڪڙي انسان کان تعليم حاصل ڪري سگهوت خدا ڪيئن ٿجي." (44) مغرب ۾ لائزن (Lyons) جي بشپ ايرينيئس (Irenaeus)، 130 کان 200 ع. به اهڙي ساڳي عقيدو جي تعليم ڏني هئي. حضرت عيسيٰ عليه السلام لاگوس جو اوتار هيو الوهي شخص، جڏهن ان انساني شڪل ڌاري هئي ته انساني ترقي جي هر مرحلي کي مقدس بڻايو هئائين ۽ عيسائين لاءِ هڪڙو مثالي نمونو ٿي ويو هيو. انهن کي بلڪل ان ساڳي نموني ۾ پيروي ڪرڻ گهرجي جيئن هڪڙو اداڪار ڪو ڪردار ادا ڪرڻ وقت پاڻ کي ان نموني ۾ ڍالي ڇڏيندو آهي. ائين اهي پنهنجي انساني صلاحيت جو پورا ٿو ڪندا. (45) ڪليمٽ ۽ ايرينيئس ٻئي، يهودي خدا کي انهن نظرين جي مطابقت ۾ ڍالڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا جيڪي انهن جي پنهنجي زماني ۽ ثقافت جون خوبيون هيون. توڙي جو ان کي پيغمبرن واري خدا سان ڪابه هڪجهڙائي ڪونه هئي، جنهن جي سندس روڳن ۽ نقصان پذيري ذريعي سڃاڻپ ڪرايل هئي. ڪليمٽ جو "اپٿيا" وارو مسلڪ خدا جي باري ۾ عيسائي نظريي لاءِ بنياد بڻجي ويو. يوناني دنيا ۾ ماڻهن جذبات ۽ ناپائيداري

واري حالت کان هتي ڪري ماورائي طمانيت حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو تصور پنهنجي فطري تضاد جي باوجود حاوي رهيو.

ڪليمنت جي دينيات ڪجهه سوالن کي حل طلب حالت ۾ ئي ڇڏي ڏنو. هڪڙو عام انسان لاگوس يا الوهي علت ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ ائين چوڻ جو اصل مطلب هڪڙو آهي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي هوندو هيو؟ ڇا لاگوس اهڙو ئي هيو جهڙو ”خدا جو پٽ“ هيو ۽ يوناني دنيا ۾ انهي يهودي لقب يعني لاگوس جي هڪڙي معنيٰ هئي؟ ڏکڻ ۽ تڪليفن کان پاڪ خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ تڪليفن ڪيئن برداشت ڪري سگهيو ٿي؟ عيسائي ان جي الوهي هستي هجڻ جو ڪيئن ٿا يقين ڪري سگهن جڏهن ساڳي وقت اهي زور ڏئي چون ٿا ته دنيا ۾ صرف هڪڙو خدا آهي؟ ٽين صدي عيسوي دوران عيسائي انهن مسئلن کان پوري طرح سان واقف ٿيندا پئي ويا. ان صدي جي شروعاتي سالن ۾ روم ۾ هڪڙي سبيلس (Sabellius) نالي شخص جيڪو غير معروف هيو چيو ته بائيبل ۾ آيل اصطلاح ”پيءُ“، ”پٽ“، ۽ ”روح“ کي هڪڙي ٻوٽڙي وانگر سمجهڻ گهرجي جيڪو اداڪار ڊرامي ۾ ڪو ڪردار ادا ڪرڻ وقت پائيندا آهن. ائين اڪيلي خدا به دنيا سان معاملن نيٺ لاءِ مختلف روپ ڌاريا. سبيلس ڪجهه معتقد بڻائي ورتا پر عيسائين جي گهڻائي ان جي نظر ئي کان پريشان ٿي وئي: ان ۾ ٻڌايو ويو هيو ته ڏک تڪليف کان ماورا خدا ڪنهن حد تائين پٽ جو ڪردار ادا ڪندي تڪليف برداشت ڪئي هئي، اهو اهڙو نظريو هيو جنهن کي اهي بلڪل ناقابل قبول سمجهي رهيا هيا. جڏهن انطاڪيه (”انتيوخ“ Antioch) جي بشپ ساموساتا (Samosata) جي پال (260 کان 272ع)، اها راءِ ڏني هئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام محض هڪڙو انسان هيو جنهن ۾ خدا جي ”ڏاهپ“ ۽ ”قول“ ائين سمايل هيا جيئن عبادت گهر ۾ ته ان خيال کي به اوتروئي غير روايتي عقيدو سمجهيو ويو هيو. 264ع ۾ انطاڪيه ۾ سينٽ پال جي دينياتي نظريي کي ڪليسا جي جماعت رد ڪيو البت اهو پلمائرا (Palmyra) جي راڻي زنوبيا (Zenobia) جي حمايت سان پنهنجي عهدي تي قائم رهڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. خدا جي اڪيلي هجڻ واري پختي يقين جي هوندي انهيءَ عيسائي عقيدو سان سمجهوتو ڪرڻ گهڻو مشڪل ٿيندو پئي ويو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي شخصيت هيو.

202ع ۾ جڏهن ڪليمنت اسڪندريه کي ڇڏي يروشلم جي بشپ جي خدمت ۾ پادري ٿيڻ لاءِ روانو ٿيو هيو ته گرجا جي ديني مدرسن ۾ بحث مباحثي لاءِ ان جي جاءِ ان جي هڪڙي هوشيار شاگرد اوريگن (Origen) والاري هئي. جيڪو ان وقت ويهن سالن جي ڄمار جو هيو. نوجوان اوريگن شدت سان انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته شهادت ٿي بهشت حاصل ڪرڻ جي واٽ آهي. ان جو پي ليونائيڊس (Leonides) چار سال اڳ بحث مباحثي جي مقابلي ۾ مارجي ويو هيو ۽ اوريگن ان سان شامل ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. البت ان جي ماءُ ان جا ڪپڙا لڪائي ان کي وڃڻ کان بچائي ورتو هيو. اوريگن ان

عقيدي سان شروعات ڪئي هئي ته عيسائي زندگيءَ جو مطلب دنيا کان منهن موڙي ڇڏڻ هيو. پر بعد ۾ ان انهيءَ نقط نظر کي رد ڪيو ۽ هڪڙي قسم جي عيسائي افلاطونيت کي ترقي وٺرايائين. خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ناقابل عبور خليج ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن تي صرف شهادت جي ڪمزور رسي ذريعي پل ٻڌي سگهجي ٿي، اوريگن هڪڙي ديني علم کي ترقي وٺرائي جنهن دنيا سان خدا کي جاري ۽ ساري هجڻ واري ڪاروهنوار تي زور ڏنو. ان جو دين روشني، اميد ۽ مسرت جي روحانيت هيو. ڪوئي عيسائي درجي بدرجي وجود جون ڪڙيون تلاش ڪندي اڳتي وڌي سگهيو ٿي ۽ ائين ان جي لاءِ سندس آخري منزل يعني خدا کي حاصل ڪرڻ ممڪن هيو.

هڪڙي افلاطوني هجڻ ڪري اوريگن انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته خدا ۽ روح جي وچ ۾ ڪو تعلق آهي: الوهيت (خدا) جو علم انسان ذات لاءِ ضروري هيو. خصوصي قاعدن ۽ ضابطن ذريعي ان علم کي متحرڪ ڪري سگهجي ٿو. سامي صحيفن سان پنهنجي افلاطوني فلسفي کي هر آهنگ ڪرڻ لاءِ اوريگن بائيبل کي پڙهڻ جو هڪڙو علامتي طريقو ايجاد ڪيو. انهيءَ مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام جي هڪڙي ڪنواري ماءُ مريم جي پيٽ مان ڄمڻ کي اصل ۾ جيئن جو تيئن فطري واقعو نه سمجهڻو هيو پر ان کي الوهي ڏاهپ جو روح ۾ ڄمڻ جي علامت طور سمجهڻو هيو. ان غناسطين جي ڪجهه خيالن کي به پنهنجو ڪري اختيار ڪيو. اصل ۾ روحاني دنيا ۾ سڀئي وجود ناقابل بيان خدا جي ئي ارادي جو نتيجو هيا، جنهن پاڻ کي انهن تي لاڳوس، يعني الوهي قول ۽ ڏاهپ ۾ ظاهر ڪيو هيو. پر اهي انهيءَ ڪامل استغراق کان ٽڪجي پيا هيا ۽ الوهي دنيا منجهان جسماني صورتن ۾ هيٺ آيا هيا، جنهن انهن جي زوال کي روڪي ورتو هيو. بهرحال، سڀ ڪجهه ڪونه وڃايو هيو. روح هڪڙو ڊگهو مستقل سفر طئي ڪري جيڪو موت کان پوءِ به جاري رهندو، خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو. اهو درجي بدرجي جسم جا ٻنڌڻ ٽوڙي ۽ جنس کان ماورا ٿي پاڪ روح بڻجي سگهي ٿو. مراقبي جي ذريعي روح خدا جي علم ۾ اڳتي وڌي سگهي ٿو اهو علم جيئن افلاطون خود تعليم ڏني هئي، ان جي اهڙي ڪاڀا پلٽ ڪندو جو تان ته اهو خود الوهي حيثيت اختيار ڪري وٺندو. خدا گهڻو پراسرار هيو ۽ اسان جا انساني لفظيا تصور ان کي چڱي نموني بيان ڪري نٿا سگهن. پر روح ۾ خدا کي سڃاڻڻ جي صلاحيت آهي، ڇو ته اهو الوهي فطرت ۾ شريڪ آهي. جيئن ته سڀئي روحاني وجود اصليت ۾ هڪ ٻئي سان برابر آهن تنهن ڪري لاڳوس جو استغراق اسان لاءِ فطري آهي. جڏهن اهي هيٺ آيا هيا ته فقط هڪڙي انسان حضرت عيسيٰ عليه السلام جو دوز انديش ذهن الوهي دنيا ۾ رهڻ تي مطمئن هيو ۽ خدا جي قول تي ڌيان ڌري رهيو هيو ۽ اسان جا پنهنجا روح ان جي روح جهڙا هيا. عيسيٰ عليه السلام نالي هڪڙي انسان جي الوهيت تي يقين بس هڪڙو مرحلو هيو. اهو اسان کي پنهنجي منزل ڏانهن وڪ وڌائڻ ۾ مدد ڪندو. پر آخر ڪار ماورا ٿي ويندو جڏهن اسان خدا جو روبرو ديدار ڪنداسين.

نائين صدي عيسوي ۾ ڪليسا وارن اوريگن جي ڪجهه خيالن کي ڪافراڻو قرار ڏنو. اوريگن ۽ ڪليمنٽ کي اهو يقين ڪونه هو ته ڪو خدا دنيا کي عد (ڪجهه به نه) مان پيدا ڪيو آهي، جيڪو بعد ۾ پڪو پختو عيسائي عقيدو ٿي ويو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ۽ انسان ذات کي چوٽڪارو ڏيارڻ وارو اوريگن جو خيال (نقطه نظر) يقيني طور بعد واري سرڪاري عيسائي تعليم سان ٺهڪندڙ ڪونه هو: ان اهو ڪونه ٿي مڃيو ته ڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان صليب تي چڙهڻ ذريعي اسان ”نجات يافتہ“ ٿي ويا آهيون پر اسان پنهنجي بل بوتي تي ئي خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهنداسين. اصل ڳالهه اها آهي ته جڏهن اوريگن ۽ ڪليمنٽ پنهنجي افلاطوني عيسائيت جي پرچار ڪري رهيا هيا ۽ ڪتاب لکي رهيا هيا ته ان وقت ڪوبه سرڪاري مسلڪ موجود ڪونه هو. ڪنهن به يقيني طور اهو نٿي ڄاتو ته آيا خدا دنيا کي تخليق ڪيو هيو يا هڪڙو عام انسان ڪيئن الوهي ٿيو هيو. چوٿين ۽ پنجين صدي عيسوي جا هنگامه خيز واقعا هڪڙي وڏي تڪليف واري جدوجهد کان پوءِ پڪي پختي عقيدي جي وصف واضح ڪرڻ جو سبب بڻيا.

اوريگن شايد پنهنجي پاڻ کي خصي ڪرڻ جي حوالي سان به گهڻو مشهور آهي. انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام چيو هو ته ڪجهه ماڻهن پاڻ کي آسماني بادشاهت خاطر خصي ڪري ڇڏيو هيو ۽ اوريگن انهي ڳالهه تي عمل ڪري ڏيکاريو. قديم ترين زماني ۾ ڪنهن کي خصي ڪرڻ بلڪل هڪڙو عام عمل هيو. اوريگن ان جي لاءِ چاتو ڪٽڻ ۾ تڪڙ ڪونه ڪئي. نه وري ان جو فيصلو ڪو جنسي عمل کان ڪنهن نفسياتي نفرت جي جوش جو سبب هيو. جيڪا ڪجهه مغربي مذهبي عالمن، مثال طور سينٽ جيريوم (St: Jerome)، 342 کان 420ع، جي خاصيت هئي. برطانوي اسڪالر پيٽر برائون راءِ ڏني ته ٿي سگهي ٿو ته اها ڳالهه انساني حالت جي باري ۾ ان جي ابهام واري نظرثاني (عقيدي) کي تجرباتي نموني سان ثابت ڪرڻ لاءِ ان طرفان ڪوشش هجي، جنهن ۾ روح جلدي ماورا ٿي ويندو. ظاهري طرح غيب داني جي ڊگهي عمل ۾ اڻ مٽ جزا، مثال طور جنس، پوئتي رهجي ويندا، چوٽه خدا ۾ مذڪر يا مؤنث واري ڪابه خاصيت ڪونهي. زماني جي هڪڙي دور ۾ جڏهن فلاسافر پنهنجي ڊگهي ڏاڙهي (عقل جي نشاني) جي ڪري سڃاتا ويندا هيا، اوريگن جا چلڪڻا ڳل ۽ ڪٽڪيدار آواز حيرت انگيز نظارو لڳندا هوندا.

پلوٽينس (Plotinus)، 205 کان 270ع، اسڪندريه ۾ اوريگن جي ڪراڙي استاد امونيس ساڪس (Ammonius Sacuss) وٽ تعليم حاصل ڪئي هئي، بعد ۾ اهو انهيءَ اميد تي رومي فوج ۾ ڀرتي ٿيو هيو ته اهي ان کي هندوستان وٺي ويندا، جتي ان کي وڌيڪ تعليم حاصل ڪرڻ جو شوق هيو. بدقسمتي سان اها مهم ناڪام ٿي پئي ۽ پلوٽينس انطاڪيه ڏانهن پهچي ويو.

بعد ۾ ان روم ۾ فلسفي جو هڪڙو شاندار مدرسو قائم ڪيو. اسان ان جي باري ۾ وڌيڪ ڪونه ٿا ڄاڻون، چوڻ اهو نهايت گهٽ ڳالهائو ماڻهو هيو جنهن پاڻ بابت ڪڏهن ڪا ڳالهه ظاهر ڪونه ڪئي ۽ نه وري ڪڏهن پنهنجي سالگره ملهائيندو هيو. سيلس وانگر پلوٽينس به عيسائيت کي هڪڙو نهايت قابل اعتراض مسلڪ سمجهيو تڏهن به پلوٽينس تنهنجي خدائي مذهب ۾ مستقبل جي وحدانيت پرستن جي پيڙهين کي متاثر ڪيو. تنهن ڪري اهو ضروري آهي ته خدا بابت ان جي تصور تي ڪجهه تفصيل سان غور پيش ڪجي. پلوٽينس کي پاڻيءَ جي چشمي سان تشبيهه ڏني وئي آهي: ان اٽڪل اٺ سَو سالن جي يوناني غورو فڪر جي مکيه رايي کي ذهن نشين ڪيو ۽ انهن کي هڪڙي اهڙي صورت ڏنائين جو اسان جي پنهنجي زماني جي ٽي ايس ايليٽ (T.S. Eliot) ۽ هينري برگسن (Henri Bergson) جهڙين اهم شخصيتن تي به اثر انداز رهي آهي. افلاطوني تصورن جي بنياد تي پلوٽينس پاڻ (نفس) سڃاڻڻ جي ذات حاصل ڪرڻ جي مطلب سان هڪڙو طريقو ايجاد ڪيو. پوءِ به ان کي ڪائنات جي سائنسي وضاحت ۾ ڪا دلچسپي ڪونه هئي. نه وري اهو زندگيءَ جي طبعي اصليت (ماخذ) جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. معروضي وضاحت لاءِ دنيا جي ظاهر تي ڏسڻ جي بجاءِ پلوٽينس شاگردن کي تاڪيد ڪيو ته اهي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائين ۽ پنهنجي روح جي گهراين ۾ ووڙڻ شروع ڪن.

انسان پنهنجي حالت ۾ ڪا خرابي موجود هجڻ جي راز کان آگاهه آهن: اهي پنهنجو پاڻ کي ۽ ٻڌ ٻين کان گهٽ سم محسوس ڪندا آهن. پنهنجي اندر جي فطرت کان لا تعلق ۽ متيون منجهيل. تضاد ۽ سادگيءَ جو ڪو فقدان اسان جي وجود جي خصوصيت لڳي ٿو. پوءِ به اسان بي پناهه مظاهر کي يڪجا ڪرڻ ۽ انهن کي هڪڙي منظم گهٽيت جي شڪل ڏيڻ جا خواهشمند آهيون. جڏهن اسان ڪنهن ماڻهوءَ تي نگاهه ڪندا آهيون ته اسان هڪڙي ٽنگ، هڪڙي ٻانهن، ٻي ٻانهن ۽ مٿو ڪونه ڏسندا آهيون پر خود بخود انهن عنصرن (عضون) کي هڪڙي مڪمل انسان جي صورت ۾ منظم ڪري وٺندا آهيون. پلوٽينس کي يقين هيو ته اتحاد جي اها تحريڪ اسان جي ذهني ڪارڪردگي لاءِ اساسي حيثيت رکي ٿي ۽ مجموعي طور تي شين جي جوهر جي عڪاسي به ڪري ٿي. حقيقت جي ته ۾ موجود سچائي کي لهڻ لاءِ افلاطون جي مشوري مطابق روح کي هڪڙو نئون انداز اپنائڻ گهرجي. پاڪائي حاصل ڪرڻ جي هڪڙي عرصي مان گذرڻ ۽ مراقبي ۾ غرق ٿيڻ گهرجي. حقيقت جي ته ۾ جهاتي پائڻ لاءِ ڪائنات کان اڳتي، محسوسات جي دنيا کان مٿي ۽ عقل جي طاقت جي حدن کان پري مٿي ڏسڻو پوندو. ان جو مطلب اسان جي پنهنجي ذات کان ٻاهر موجود ڪنهن حقيقت تائين رسائي ڪونهي پر ذهن جي عميق ترين حصن ۾ لهڻ آهي. ائين ڪئي چئجي ته اندر ۾ ٽپي هڻڻ.

حقيقت مطلق هڪڙو ازلي اتحاد هيو پلوٽينس جنهن کي "اُحد" سڏيو ٿي، سڀني شين جو وجود انهيءَ سگهاري حقيقت (هستي) جي مروهون منت هيو جيئن ته "اُحد"

بذات خود سادگي آهي، انهيءَ ڪري ان جي باري ۾ چوڻ جي لاءِ ڪجهه به ڪونه هيو: ان ۾ پنهنجي جوهر کان ممتاز ڪي به خاصيتون ڪونه هيون جن سان عام انداز ۾ ان جي باري ۾ بيان ڪرڻ ممڪن هجي ها. بس اهو ”هيو“. نتيجي ۾ اخذ جو ڪو نالو ڪونهي: پلوٽينس واضح ڪيو: ”جيڪڏهن اسان احد جي باري ۾ مثبت نموني سان سوچيون ته خاموشي ۾ ئي گهڻي سچائي هوندي“ (46) ”اسان اهو به چئي نٿا سگهون ته اهو موجود آهي، چوڻ ته اهو پنهنجي ذات ۾ ڪاشي ٺاهي ۾ مڙني شين کان ممتاز آهي.“ (47) پلوٽينس وضاحت ڪئي ”اهو هر شي آهي ۽ ڪجهه به نه آهي، اهو موجود شين مان ڪنهن جهڙو به ناهي ۽ پوءِ به سڀ ڪجهه آهي.“ (48) اسان کي معلوم ٿيندو ته اها سمجهاڻي خدا جي تاريخ ۾ مستقل موضوع رهندي آئي آهي.

پلوٽينس دليل ڏنو ته اها ”خاموشي“ سمورو سچ نٿي ٿي سگهي، چوڻ ته اسان الوهي هستي جي باري ۾ ٿورو علم حاصل ڪرڻ جي قابل آهيون. جيڪڏهن احد پنهنجي ناقابل فهم ابهام ۾ ويڙهيل رهي ها ته ائين ممڪن نه ٿي سگهي ها. احد کي اسان جهڙين غير ڪامل هستين لاءِ پاڻ کي قابل فهم بڻائڻ جي مقصد خاطر پنهنجو پاڻ کي ماورا ڪرڻو پيو هوندو. پنهنجي سادگي کان هٽو پيو هوندو. انهي ماورائيت کي ”وجدان“ چئي سگهجي ٿو، چوڻ ته اهو پنهنجي ذات مان ٻاهر نڪرڻ جو عمل آهي: ”ڪجهه به نه گهرندي، ڪجهه به حاصل نه ڪندي، ڪجهه به نه وڃائيندي“ ”احد“ ڪامل آهي ۽ اهڃاڻ طور تي ٽٽار ٿيل آهي ۽ ان جي هٻڪار نواڻ کي پيدا ڪيو آهي. (49) انهن سڀني ڳالهين ۾ ڪا به شخصي شي ڪونه هئي، پلوٽينس احد کي سمورن انساني نمونن، بشمول شخصيت، کان ماورا سمجهيو. انهي سادي ذريعي (ماخذ) مان وجود حاصل ڪندڙ سڀني موجودات جي ڦهلاءَ جي وضاحت ڪرڻ لاءِ ان صدور (نڪرڻ) جي قديم ڏندڪٿا ڏي رجوع ڪيو. انهيءَ عمل کي بيان ڪرڻ لاءِ ڪيترن ئي مثالن جو استعمال ڪيائين: اهو سچ مان اچڻ واري روشني يا باهه مان نڪرڻ واري تپش وانگر هيو. پلوٽينس جي پسنديدہ ترين تشبيهه مان هڪڙي اها هئي ته احد هڪڙي دائري جي وچ واري جاءِ آهي، جنهن ۾ مستقبل جا سڀئي ممڪن دائرا شامل ٿيل آهن جيڪي ان مان نڪري سگهندا، اهو ڪنهن تلاءَ ۾ پٿر اڇلائڻ سان پيدا ٿيڻ وارين لهرن جهڙو هيو. اينوما ايلش جهڙي ڏندڪٿا ۾ ڄاڻايل صدور واري معاملي جي برخلاف، جنهن موجب ديوتائن جوهر هڪ جوڙو جيڪو هڪ ٻئي مان اسريو ٿي ۽ وڌيڪ ڪامل ۽ اثرائتو ٿي ويو ٿي، پلوٽينس جي منصوبي ۾ اهو معاملو ابتڙ هيو. غناسطي داستان وانگر هتي به احد ۾ پنهنجي ذريعي کان ڪير جيترو به وڌيڪو ٿي ويو ٿي ته اوترو ڪمزور ٿي پئي ويو.

پلوٽينس احد مان نڪرندڙ پهرين ٻن صدورن (ظهورن) کي الوهي خيال ڪيو چوڻ ته اهي اسان کي خدا جي حيات ۾ شريڪ ٿيڻ ۽ سمجهه حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائين ٿا. احد سان گڏجي انهن الوهيت جو هڪڙو ٽڪنڊو (مثلت) ٺاهيو جيڪو ڪنهن اعتبار کان عيسائيت واري حتمي تصور تثليث جي گهڻو ويجهو هيو. پهريون صدور يعني ذهن،

پلوٽينس جي منصوبي ۾ افلاطون جي تصورن واري ولايت سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو: ان احد جي سادگي کي قابل ادراڪ ڪري ڇڏيو پر هتي علم وجداني ۽ فوري اهميت وارو هيو. اهو عقلي ۽ تجرباتي عمل جي ذريعي محنت ڪرڻ سان حاصل ٿيڻ وارو ڪونه هيو. بلڪ اسان جي اندر ۾ بلڪل اهڙي نموني جذب ٿيل هيو جيئن اسان جا حس شين کي ڏسڻ سان جذب ڪري وٺندا آهن. روح، جنهن جو صدور اهڙي ساڳي نموني سان ذهن مان ٿئي ٿو جيئن ذهن جو احد مان ظهور (صدور) ٿيو، ڪامليت کان ٿورو پري آهي ۽ هن دنيا ۾ صرف علم ئي عقلي طور حاصل ڪري سگهجي ٿو انهي ڪري جو ان ۾ مطلق سادگي ۽ هم آهنگي جي ڪوت هوندي آهي. روح حقيقت سان تعلق رکي ٿو انهيءَ ڪري جو اسان کي انهيءَ باري ۾ خبر آهي: ٻيون سڀئي طبعي ۽ روحاني هستيون روح مان خارج (صادر) ٿيون آهن، جيڪو پاڻ وٽ موجود جيڪا به هم آهنگي ۽ معقوليت اٿس اسان جي دنيا کي ڏئي ٿو. انهيءَ ڳالهه تي هڪ دفعو وري زور ڏيندا هليون ته پلوٽينس احد، ذهن ۽ روح جي ان تثليث جو احاطو ”بيروني“ خدا طور ڪونه ڪيو آهي. الوهيت سمورين موجودات جو جز هئي. خدا مختيار ڪُل هيو ۽ ڪمتر مخلوقات جو دارو مدار احد جي هستي مطلق ۾ شرڪت سان هيو. (50)

انهيءَ ظهور جي ٻاهر طرف وهڪري جي رستي ۾ احد ڏانهن موٽڻ جو عمل رڪاوٽ بڻيل هيو. جيئن اسان پنهنجي ذهنن جي ڪارڪردگي ۽ تضاد ۽ اڻڳڻائي (ڪثرت) سان پنهنجي بيزاري ڪري ڄاڻون ٿا، سڀ مخلوقون ٻڌي جون آرزومند آهن، اهي احد ڏانهن موٽي وڃڻ جون تمنائي آهن. وري اها به ڪنهن خارجي حقيقت تائين رسائي ڪونهي پر ذهن جي گهراڻي ۾ ٻي هٿن برابر آهي. روح لاءِ پنهنجي وساريل سادگي کي وري ياد ڪرڻ ۽ پنهنجي حقيقي نفس ڏانهن موٽڻ لازمي آهي. جيئن ته سڀني روحن کي هڪڙي ئي هستي مان زندگي عطا ٿيل هئي، تنهن ڪري انسان ذات جي ڪنهن موسيقار جي چوڌاري بيٺل ڳائڻ جي ٽولي سان پيٽ ڪري سگهجي ٿي. جيڪڏهن انهن مان ڪنهن هڪڙي جوبه آواز (سُر) ٿڙي ويو ته ٻي آهنگي ۽ ٻي سُر اڻ پيدا ٿي ويندي پر جيڪڏهن سڀني موسيقار جي اشاري ڏانهن ڌيان ڏيندا ته سڄو ٽولو مزو ڏياري ڇڏيندو. ”اهي ايئن ڳائيندا جيئن ڳائڻ جو حق هوندو ۽ حقيقي طور ان سان گڏ هوندا.“ (51)

احد نهايت واضح طور تي غير شخصي آهي، ان جي ڪا به جنس ڪونهي ۽ اسان لاءِ مڪمل طور تي اڻ ڄاتل آهي. اهڙي طرح ذهن گرامر جي اعتبار کان مذڪر ۽ روح مؤنث آهي، جنهن مان خبر پوي ٿي ته پلوٽينس جنسي توازن ۽ هم آهنگي جو پراڻو پاڳان تصور ڪيئن محفوظ رکيو. بائيبلجي خدا جي برخلاف اهو اسان سان ٻاهر اچي ملڻ يا گهر تائين پهچائڻ ڪونه ٿو اچي. اهو اسان جو تمنائي، يا اسان کي پيار ڪندڙ يا پاڻ کي اسان آڏو ظاهر ڪرڻ وارو ڪونهي. ان کي پنهنجي ذات کان سواءِ ڪنهن به شي جو علم ڪونهي. (52) انهيءَ جي باوجود انساني روح ڪڏهن ڪڏهن احد جي وجداني ادراڪ جي حالت کي پهتو ٿي. پلوٽينس جو فلسفو منطقي عمل ڪونه هيو پر هڪڙي روحاني جستجو هئي:

”اسان هتي پنهنجي طرفان ٻين سڀني کي هڪ طرف ڪري ڇڏينداسين ۽ ان ”اڪيلي“ تي پاڙينداسين. پنهنجا سمورا هوجا لاهي ڦٽا ڪنداسين. اسان لازمي طور هتان نڪرڻ ۾ تڪڙ ڪنداسين. پنهنجن زميني پنڌڻن کان بيزار پنهنجي سموري وجود سان خدا جي ديدار لاءِ. اتي اسان جو اهڙو عمل ڪونه هوندو جو خدا اسان کي ڳرائڙي نه پائي. اتي اسان خدا جو ديدار ڪنداسين جيئن شريعت ۾ پڌرو ڪيل آهي. اسان پاڻ جلوي ۾ قدرتي ذهانت جي روشني سان ڀريل، يا اڃان به خود روشني، خالص، زنده دل، لطيف، حقيقت ۾ هڪڙو ديوتا ٿيڻ لاءِ.“ (53)

اهو ديوتا ڪا اوڀري هستي ڪونه هئي پر اسان جي پنهنجي ئي ذات هئي. اهو نه ته ڄاڻ ذريعي نه وري سوچڻ سمجهڻ واري عمل سان اچي ٿو جيڪو عمل وڏي ذهانت واري هستي کي ذهن ۾ ظاهر ڪري ٿو. پر مڙني علمن جو احاطو ڪندڙ حضوري ذريعي. (54)

عيسائيت هڪڙي اهڙي دنيا ۾ پنهنجو روپ اختيار ڪري رهي هئي جتي افلاطوني خيالن جي هڪ هتي هئي. ان کان پوءِ جڏهن عيسائي مفڪرن پنهنجي ذاتي مذهبي تجربي جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته فطري طور انهن پلوٽينس ۽ ان جي بعد وارن پاڳان شاگردن جي نوافلاطوني تصور ڏانهن رجوع ڪيو. انساني درجن کان ماورا ۽ انسان ذات لاءِ فطري غير شخصي بصيرت وارو نظريو هندوستان جي هندو ۽ ٻڌمت جي نقط نظر جي گهڻو ويجهو هيو. جتي پلوٽينس کي تعليم حاصل ڪرڻ جي گهڻي اڪير هئي. تنهن ڪري گهڻن ئي مصنوعي اختلافن جي باوجود وحداني ۽ حقيقت جي ٻين تصورن جي وچ ۾ گهڻي هڪجهڙائي موجود هئي. لڳي ٿو ته جڏهن انسانن مطلق هستي جي باري ۾ غور وڻ ڪيو ته انهن جي ذهن ۾ گهڻي حد تائين هڪڙا خيال ۽ تجربا هيا. حقيقت مطلق جي حضور ۾ حاضر ٿيڻ، بي خودي ۽ هراس جو احساس - نرواڻ، احد، برهمڻ يا خدا سڏيو ويندڙ - هڪڙي اهڙي ذهني حالت ۽ هڪڙو اهڙو ادراڪ معلوم ٿو ٿئي جيڪو فطري آهي ۽ ان لاءِ انسان سدائين تمنائي رهيا آهن.

ڪجهه عيسائين يوناني دنيا مان دوست ٺاهڻ جو عزم ڪري ڇڏيو هيو. ٻين انهن سان ڪوبه تعلق رکڻ نٿي گهريو. 170 عيسوي واري ڏهاڪي ۾ ايڏاءِ رساني جي عمل دوران جديد ترڪي جي فرجيا (Phrygia) نالي شهر ۾ مونتانس (Montanus) نالي هڪڙو پرچارڪ ظاهر ٿيو جنهن الوهي اوتار هجڻ جي دعويٰ ڪئي. اهو وڏي واڪي چوندو هيو ”مان مطلق خدا آهيان، جيڪو انسان تي نازل ٿيو. مان پي، پٽ ۽ فارقليط آهيان.“ ان جا ساٿي، پرسيل ۽ متخسيميا به ساڳي دعويٰ ڪندا هيا. (55) مونتانزم (Montanism) هڪڙو پواڻو ۽ قيامت برپا ڪندڙ عقيدو هيو جيڪو خدا جو هڪڙو خوفناڪ نقشو چٽيندو هيو. ان عقيدو کي مڃيندڙن لاءِ رڳو اهو لازم ڪونه هيو ته دنيا کان منهن موڙي

چڏين ۽ مجرد (ڪنواريون) زندگيون گذارين پر انهن کي اهو به ٻڌايو ويو هيو ته شهادت ئي فقط خدا ڏانهن پڪو رستو آهي. دين لاءِ انهن جو پيڙائڻ وارو موت حضرت عيسيٰ عليه السلام جي موتي اچڻ لاءِ جلدي جو ڪارڻ ثابت ٿيندو. شهيد خدا جا سپاهي آهن جيڪي ”شر“ جي لشڪرن سان ويڙهه ۾ رڌل هوندا آهن. انهيءَ خطرناڪ مسلڪ عيسائي روح ۾ سٺل انتها پسندي کي پڪاريو: مونتائز فرجيا، ٿريس (Thrace)، شام ۽ غال (Gaul) ۾ جهنگ جي باهه وانگر پکڙجي وئي. خاص طور تي اها اتر آفريڪا ۾ مضبوط ٿي وئي جتي ماڻهو انساني قرباني گهرڻ وارن ديوتائن جا عادي هيا. انهن جي بعل واري عقيد کي، جنهن پهريني ٻار جي قرباني کي لازمي ڪري ڇڏيو هيو، ٻي صدي دوران شهنشاهه مشڪل سان پنڄو ڏئي ختم ڪيو هيو. ڪفر جلد ئي ٿريولن جهڙي شخص کي، جيڪو لاطيني ڪليسا جو وڏو ديني عالم هيو پاڻ ڏانهن ڇڪي ورتو. مشرق ۾ ڪليمنت ۽ اوريگن خدا جي پرامن ۽ پرمسرت واپسي جي پرچار ڪئي، ليڪن مغربي ڪليسا ۾ هڪڙي وڌيڪ خوفناڪي خدا چوٽڪاري جي شرط طور اٿوڻندڙ موت جي تقاضا ٿي ڪئي. انهيءَ موقعي تي عيسائيت مغربي يورپ ۽ اتر آفريڪا ۾ هڪڙو جدوجهد ۾ مصروف مذهب ٿي وئي هئي ۽ شروع کان ئي ماڻهن ۾ انتها پسندي ۽ ڪٽر پٽي جو رجحان موجود هيو.

تاهه مشرق ۾ عيسائيت وڏا وڏا قدم کڻي رهي هئي ۽ 235ع تائين اها رومي سلطنت جي نهايت اهم مذهب مان هڪ ٿي وئي هئي. هاڻي عيسائي انتها پسندي ۽ انحراف پسندي کان مبرا عقيد کي واحد حڪمراني سان هڪڙي عظيم ڪليسا جي باري ۾ ڳالهائڻ ڪندا هيا. انهن راسخ العقيدة ديني عالمن، غناسطين، مارشيوين ۽ مونتائين جي رجائيت پسند نظرين کي ترڪ ڪري وڃڻو رستو اختيار ڪيو هيو. عيسائيت هاڻي هڪڙو مذهب ۽ شهري مسلڪ ٿيندي پئي وئي جيڪا پراسر عقيدن جي پيچيدگين ۽ هڪڙي غير لچڪ ترڪ الدنيا واري لاڙي کان بچي وئي هئي. هاڻي اها اهڙن اعليٰ ترين ذهانت جي حامل ماڻهن کي اپيل ڪرڻ لڳي هئي جيڪي عقيد کي يوناني رومي دنيا جي لاءِ قابل فهم خطوط تي ترقي وٺرائڻ جي اهل هيا. نئون مذهب عورتن جو به ڌيان حاصل ڪري رهيو هيو: ان جي صحيفن تعليم ڏني ته حضرت عيسيٰ عليه السلام مرد يا عورت ڪونه هيو ۽ تاڪيد ڪيائون ته مرد پنهنجن زالن کي اهڙي طرح عزيز سمجهن جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام پنهنجي ڪليسا کي عزيز رکيو. هڪڙي ڌاري (اوپري) شريعت ۽ ظاهر ڪرائڻ جي اهڃڻ کان سواءِ عيسائيت کي اهي مڙئي فائدو حاصل ٿي ويا هيا جن ڪنهن وقت ۾ يهوديت کي هڪڙو نهايت پرڪشش مذهب بڻائي ڇڏيو هيو. ٻي دين (پاڳان) ماڻهو خاص طور تي ڪليسا طرفان قائم ڪيل فلاح نظام ۽ عيسائين جي هڪ پٽي سان همدرائي طرز عمل کان گهڻو متاثر ٿي ويا هيا. پاهرين ڏاڍ ۽ اندروني اختلافن کان بچڻ جي پنهنجي ڊگهي جدوجهد دوران ڪليسا هڪڙي ڪارگر تنظيم به ناهي ورتي هئي جنهن ان کي هڪڙي لحاظ کان خود سلطنت

جو ننڍڙو مثال بڻائي ڇڏيو: اها گهڻ نسلِي، ڪيٽولڪ، بين الاقوامي، اتحاد پسند ۽ باصلاحيت عملدارن جي انتظام هيٺ هئي.

انهيءَ ڪري اها استحڪام جي هڪڙي قوت بڻجي وئي هئي جنهن شهنشاهه قسطنطين جو به ڌيان ڀاڻ ڏانهن ڇڪائي ورتو اهو 312ع ۾ ملوین (Milvian) پل واري لڙائي کان پوءِ پاڻ به عيسائي ٿي ويو هيو ۽ ٻئي سال عيسائيت کي سرڪاري مذهب جي حيثيت ڏنائين. هاڻي عيسائي ماڻهو مال ملڪيت رکڻ، آزادي سان عبادت ڪرڻ ۽ عوامي زندگي ۾ نمايان طور شرڪت ڪرڻ جي قابل ٿي ويا. توڙي جو لادينِي (پاگان) وارو عقيدو وڌيڪ ٻن صدين تائين جاري ساري رهيو ليڪن عيسائيت سلطنت جو سرڪاري مذهب ٿي وئي ۽ نون پيروڪارن کي ڪشش ڪرڻ لڳي جيڪي مادي فائدين لاءِ ڪليسا ۾ داخل ٿي رهيا هيا. جلدئي ڪليسا، جنهن پنهنجي زندگي جو آغاز درگذر ڪرڻ لاءِ ٻاڏائيندي هڪڙي ستايل فرقي طور ڪيو هيو پنهنجن اصولن ۽ شرعي قانونن جي سختي سان پيروي ٿيڻ لاءِ مطالبو ڪيو. عيسائيت جي سوچ جا سبب مبهم آهن: اها يقيني ڳالهه آهي ته رومي سلطنت جي سهڪار کان سواءِ اها ڪڏهن به ڪامياب ڪونه ٿئي ها. توڙي جو ان ائٽر نموني سان پنهنجا مسئلا پاڻ سلجهايا هيا، وڏي پئماني تي مصيبت جو ماريل هڪڙو مذهب، ڪڏهن به پنهنجي خوشحالي جي اوج تي ڪونه رسي سگهيو آهي. اولين حل طلب مسئلن مان هڪڙو خدا جو نظريو هيو: جيئن ئي قسطنطين ڪليسا سان امن قائم ڪيو ته اندران اندران هڪڙو نئون خطرو اڀري پيو جنهن عيسائين کي سخت جهڳٽالو مخالف ڌڻن ۾ ورهائي ڇڏيو.

باب چوٿون

تثليث: عيسائين جو خدا

تقريباً 320ع ۾ هڪڙي شديد دينياتي جوش ۽ جذبي مصر، شام ۽ ايشيا مائنر جي ڪليساين تي غلبو حاصل ڪري ورتو هيو. جهازران ۽ مسافر انهن مقبول عام ديوتائن جي گيتن جا بند ڳائيندا رهندا هيا جن ۾ اهو ٻڌايو ويو هيو ته صرف ”پي“ ئي حقيقي ناقابل رسائي ۽ بي مثال خدا آهي، ليڪن ”پٽ“ نه ته ساڳيو اڙلي هيو ۽ نه غير مخلوق هيو. چوٽه ان ”پي“ کان حياتي ۽ وجود حاصل ڪيو هيو. اسان هڪڙي حمام واري جي باري ۾ ٻڌو آهي جيڪو غسل ڪرڻ وارن کي ڊگهي تقرير ڪري جوش مان ٻڌائيندو هيو ته ”پٽ“ عدم (ڪجهه به نه) مان آيو هيو هڪڙي رقم مٽائي ڏيڻ واري لاءِ ٻڌو آهي ته جڏهن ان کان شرح تبادلہ پڇي وئي ته ان جواب ڏيڻ کان پهريائين تخليق ٿيل نظام ۽ غير مخلوق خدا جي باري ۾ ڊگهي تقرير ڪئي، ۽ هڪڙي نانوائِي جي باري ۾ به ٻڌو آهي جنهن پنهنجن گراهڪن کي ٻڌايو ٿي ته ”پي“ ”پٽ“ کان عظيم تر هيو. ماڻهو انهن ڏينهن ۾ انهن مبهم سوالن تي اهڙي طرح بحث ڪند هيا جيئن اڄوڪي زماني ۾ فوٽ بال راند جي باري ۾ ڪندا آهن. (1)

تنازعي جي باهه اسڪندريه جي هڪڙي پرڪشش ۽ خوبصورت پادري آريوس (Arius) پڙڪائي هئي، جنهن جو آواز نرم ۽ وڻندڙ هيو ۽ چهرو نمايان طور تي معصوم هيس. ان هڪڙو اختلافي مسئلو چيڙيو هيو، جنهن کي ان جي بشپ اليگزينڊر لاءِ نظر انداز ڪرڻ مشڪل هيو پر ان کي رد ڪرڻ اڃا وڌيڪ ڏکيو معاملو هيو: عيسيٰ مسيح بلڪل ”پي خدا“ (”گاڊ ڊي فادر“) واري ساڳي نموني ۾ خدا ڪيئن ٿي سگهيو؟ آريوس حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت کان انڪار ڪونه ڪري رهيو هيو، دراصل ان حضرت عيسيٰ عليه السلام کي ”طائتور خدا“ ۽ ”مڪمل خدا“ سڏيو (2) پر ان دليل ڏنوت اهو سوچڻ ڪفر آهي ته اهو ذاتي طور تي الوهي فطرت وارو هيو. حضرت يسوع (عيسيٰ) عليه السلام واضح طور تي چيو هيو ته ”پي“ ان کان عظيم آهي. اليگزينڊر ۽ ان جي نوجوان ذهين شاگرد اٿاناسيئس (Athanasius) هڪدم محسوس ڪيو ته اها هڪڙي دينياتي پيچيدگي کان وڌيڪ ڪا ڳالهه ڪونهي. آريوس خدا جي فطرت بابت اهم سوال پڇي رهيو هيو. انهيءَ دوران پرچار جي ماهر آريوس پنهنجن خيالن کي موسيقي ڏانهن لاڙي ڇڏيو ۽ جلد ئي عوام به پنهنجن بشپن وانگر انهيءَ معاملي جي باري ۾ زور شور سان بحث ڪرڻ لڳا.

تنازعو ايڏي شدت اختيار ڪري ويو جو شهنشاه قسطنطين ذاتي مداخلت ڪئي ۽ هاڻي جديد ترڪي ۾ شامل نڪايا (Nicaea) شهر ۾ ڪليساڻي جماعت جو اجلاس گهرايائين. اڄ آريوس جو نالو ڪفر جو ٻيو نالو (علامت) ٿي ويو آهي، ليڪن جڏهن تنازو پيدا ٿيو هيو ته ڪوبه سرڪاري بنيادي نقطه نظر موجود ڪونه هيو ۽ آريوس جي غلط هجڻ جو ڪو جواز ڪونه هيو، يا آيا اهو غلط هيو به يا نه ان ڪا نئين ڳالهه ڪونه ڪئي هئي: اوريگن به جنهن کي ٻئي ڌرين وڏي احترام سان ڏسنديون هيون، پڻ اهڙي قسم جي عقيدي جي پرچار ڪئي هئي. تاهه اوريگن جي ڏينهن کان اسڪندريه ۾ عقلي ماحول تبديل ٿي ويو هيو ۽ ماڻهو هاڻي انهيءَ ڳالهه کي مڃڻ لاءِ قائل ڪونه هيا ته افلاطون جي خدا کي بائيبل واري خدا سان گڏ ملائي سگهجي ٿو. مثال طور آريوس، اليگزينڊر ۽ اٿاناسيئس هڪڙي اهڙي عقيدي کي مڃي ورتو هيو جيڪو افلاطوني ماڻهن لاءِ حيرت جو باعث هيو: انهن جو خيال هيو ته خدا دنيا کي عدم ("ايخس ٺهيو" ex nihilo) مان تخليق ڪيو هيو پنهنجي دليل لاءِ صحيفي کي بنياد بڻايائون. حقيقت ۾ ڪتاب پندائش ۾ اهڙي دعويٰ موجود ڪونه هئي. ان ڪتاب جي ليکڪ ظاهري طور چيو هيو ته خدا دنيا کي ابتدائي بي ترتيب مان پيدا ڪيو هيو ۽ اهو خيال ته خدا سموري دنيا کي مڪمل عدم مان وجود ۾ آندو هيو بلڪ نئين ڳالهه هئي. اها يوناني سوچ لاءِ بلڪل اوڀري ڳالهه هئي ۽ صدور واري افلاطوني نظريي تي يقين رکندڙ ڪليمنٽ ۽ اوريگن جهڙن ديني ماهرن به ان جي تعليم ڪونه ڏني هئي. پر چوٿين صدي عيسوي تائين عيسائين به غناسطي ماڻهن جي پيروي ۾ دنيا کي خلقي طور تي غير ڪامل، ناپائيدار ۽ خدا کان هڪڙي ويڪري خندق (خليج) ذريعي الڳ ٿلڳ سمجهڻ شروع ڪيو. عدم مان تخليق جي نئين نظريي ڪائنات جي انهي تصور تي زور ڏنو ته اها غير جتناڌار ۽ پنهنجي وجود ۽ بقا لاءِ مڪمل طور تي خدا تي پازيندڙ آهي. هاڻي خدا ۽ انسان ذات ايشن تعلق رکندڙ ڪونه رهيا هيا جيئن يوناني خيال ۾ هيو. خدا هر هڪ وجود کي هڪڙي انتهائي لاشيعت (ڪجهه به نه) مان پيدا ڪري ڪڍيو ۽ ڪنهن به وقت ان تان پنهنجو هٿ هڻائي سگهيو ٿي. هاڻي ازل کان خدا منجهان جاري رهندڙ صدور جو ڪوبه سلسلو موجود ڪونه هيو. هاڻي روحاني وجودن جي وچ واري دنيا ڪونه هئي جنهن مان الوهي آتما زميني دنيا ۾ ايندي هئي. مرد ۽ عورتون هاڻي پنهنجي ڪوشش سان خدا تائين رسائي حاصل نٿي ڪري سگهيا. فقط خدا جنهن پهرين مرحلي ۾ انهن کي عدم (ڪجهه به نه) مان پيدا ڪيو ۽ انهن کي مسلسل قائم رکيائين، اهو ئي انهن جي ابدي چوڻڪاري کي يقيني بڻائي سگهيو ٿي.

عيسائين کي معلوم هيو ته حضرت عيسيٰ مسيح عليه السلام پنهنجي صليب تي چڙهڻ ۽ وري زنده ٿي اچڻ ذريعي انهن کي بچائي ڇڏيو هيو. اهي فنا ٿيڻ کان بچي ويا هيا ۽ هڪڙي ڏينهن خدا جي هستي ۾ حصيدار ٿيندا جيڪو بذات خود زندگي ۽ وجود هيو. هڪڙي لحاظ کان حضرت عيسيٰ عليه السلام انهن کي خدا ۽ انسان ذات جي وچ ۾

حائل خليج عبور ڪرڻ جي قابل بڻائي ڇڏيو هيو. البت سوال اهو هيو ته ان اهو ڪيئن ڪيو هيو؟ اهو ان وسيع خليج جي ڪهڙي پاسي هيو؟ هاڻي اتي پليروما، يعني وچ وارن جي پرپوريت جي جاءِ ۽ جڳ موجود ڪونه هيا. هاڻي حضرت عيسيٰ عليه السلام يعني قول جو تعلق يا ته الوهي ولايت سان هيو. (جتي هاڻي صرف اڪيلي خدا جي حڪمراني هئي) يا ان جو تعلق ناپائيدار خلقي نظام سان هيو. آريوس ۽ اٿاناسيئس ان کي خليج جي مخالف طرفن ۾ رکيو: اٿاناسيئس ان کي الوهي دنيا ۾ رکيو ۽ آريوس ان کي تخليقي نظام ۾ رکيو.

آريوس بي مثال خدا ۽ ان جي سموري مخلوق جي وچ ۾ لازمي فرق تي زور ڏيڻ گهريو جيئن ان بڻسپ اليگزينڊر ڏانهن لکيو ته خدا ”احد، فقط اڻ ڄاڻيل، اڪيلو ازلي، ابتدا کان سواءِ صرف اڪيلو هڪڙي حقيقت، فقط اهڙو اڪيلو جنهن کي دائمي بقا آهي، تنهن ڏاهو فقط خير ۽ هڪڙو ئي احڪم الحاکمين“ آهي. (3) آريوس مقدس صحيفن جو چڱو ڄاڻوگر هيو ۽ ان پنهنجي دعويٰ ۾ اقتباسن جو ڏيڻ لڳائي ڇڏيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام اسان جهڙو ئي عام انسان ئي سگهيو ٿي. توريت جي قولن واري باب ۾ هڪڙي اهم عبارت ۾ الوهي ڏاهپ جي وصف بيان ٿيل هئي، جنهن ۾ چئي طرح ڄاڻايل هيو ته خدا ڏاهپ کي شروع شروع ۾ ئي خلقيو هيو. (4) انهيءَ عبارت ۾ اهو به ڄاڻايل هيو ته ڏاهپ تخليق جي قوت هئي، اهو خيال سينٽ يوحنا جي انجيل جي مقدمي ۾ به دهريل هيو. ابتدا کان ئي قول (ڪلام) خدا سان گڏ هيو:

”ان منجهان ئي سڀ شيون وجود ۾ آيون، ڪنهن به شي کي پنهنجي ذاتي هستي ڪونه هئي پر ان منجهان.“ (5)

خدا ٻين مخلوقن کي وجود ۾ آڻڻ لاءِ ڪلام ”لاگوس“ کي اوزار طور استعمال ڪيو. تنهن ڪري لاگوس ٻين سمورن وجودن کان بلڪل مختلف هيو ۽ ممتاز حيثيت وارو هيو پر جيئن ته ان کي خدا پيدا ڪيو هيو انهيءَ ڪري لاگوس لازمي طور مختلف ۽ خود خدا کان الڳ هيو.

سينٽ يوحنا واضح ڪيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام لاگوس هيو، ان اهو پڻ چيو ته لاگوس خدا هيو. (6) البت آريوس اصرار ڪيو ته اهو ذاتي طور خدا ڪونه هيو پر ان کي خدا الوهي رتبي تائين پهچايو هيو. باقي اهو اسان سڀني کان مختلف هيو ڇو ته خدا ان کي سڌو سنئون تخليق ڪيو هيو جڏهن ته ٻين سمورين شين (وجودن) کي ان جي وسيلي خلقيو هيو. خدا کي اڳواٽ خبر هئي ته جڏهن لاگوس انسان ٿيندو ته ان (خدا) جي ڪامل اطاعت ڪندو ۽ ائين ڪئي ڇڻجي ته خدا اڳواٽ ئي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي الوهيت عطا ڪري ڇڏي هئي. پر حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ان جي ذاتي (فطري) ڪونه هئي: اها فقط هڪڙي سوکڙي يا انعام هيو. آريوس پنهنجي ڳالهه جي حمايت ۾ اڃان به وڌيڪ عبارتون ثبوت طور پيش ڪيون. اها حقيقت ته حضرت عيسيٰ عليه السلام خدا کي پنهنجو ”پيءُ“ ڪري سڏيو هيو امتياز

(فرق) جو دليل هئي. ٻي هجڻ (پدرت) واري ڳالهه پنهنجي خاصيت ۾ اڳ موجود هجڻ ۽ پٽ تي خاص فوقيت واري نوعيت رکي ٿي. آريوس بائيبل جي انهن عبارت تي به زور ڏنو جن ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جسماني تڪليف برداشت ڪرڻ ۽ منڪسر المزاجي جو ذڪر ٿيل آهي. جيئن ان جي دشمنن دعويٰ ٿي ڪئي. آريوس کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شهرت کي بگاڙڻ جي نيت ڪونه هئي. ان کي صليب تي چڙهڻ واري گهڙي تائين حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پارسائي ۽ تابعداري جو پورو پورو خيال هيو. جنهن اسان جي چوٽڪاري کي يقيني بڻائي ڇڏيو هيو. آريوس جو خدا يوناني فلاسفرن جي خدا جي گهڻو ويجهو هيو. گهڻو ڏورانهون ۽ دنيا کان قطعي ماورا، انهيءَ ڪري ان يوناني نظريي نجات کي پڻ اپنائيو. مثال طور روايتن سڏائين اها تعليم ڏني هئي ته هڪڙي پارسا ماڻهوءَ لاءِ الوهي ٿيڻ ممڪن آهي. افلاطوني نقطه نظر ۾ به اها ڳالهه لازمي هئي. آريوس انهيءَ ڳالهه جو پرجوش حامي هيو ته عيسائين جي چوٽڪاري ۽ الوهيت جو بندوبست ڪيل هيو ۽ اهي خدا جي فطرت ۾ حصيدار هيا. اهو فقط انهي ڪري ممڪن هيو جو حضرت عيسيٰ عليه السلام اسان جي لاءِ چٽي رستي جو نشان ڇڏيو هيو. ان هڪڙي ڪامل انساني زندگي گذاري هئي، ان صليب تي چڙهڻ جي تڪليف تائين خدا جي تابعداري ڪئي هئي، جيئن سينٽ پال چيو ته صليب تي چڙهڻ واري انهي تابعداري (اطاعت) جو ئي نتيجو هيو جو خدا ان کي خصوصي امتيازي مقام تائين بلندي عطا ڪئي ۽ ان کي ”خداوند“ جو الوهي خطاب ڏنائين. (7) جيڪڏهن حضرت عيسيٰ عليه السلام انسان نه هجي ها ته اسان جي لاءِ ڪا ئي اميد موجود ڪونه هجي ها. جيڪڏهن اهو پنهنجي فطرت ۾ خدا هجي ها ته ان جي زندگي ۾ ڪا اهم ڳالهه نه هجي ها، ۽ پيروي ڪرڻ لاءِ اسان لاءِ ڪجهه به نه هجي ها. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي فرزندگي واري ڪامل تابعداري واري زندگي تي غور و ڦڪر ڪرڻ ذريعي ئي اهو ممڪن ٿيو ته عيسائي پاڻ به الوهي ٿي ويندا. حضرت عيسيٰ عليه السلام يعني ڪامل تخليق جي پيروي ڪرڻ سان ئي اهي ”خدا جي نه بدلجندڙ ۽ نه مٽجندڙ مخلوقن“ مان ٿي ويندا. (8)

پر اٿاناسيئس خدا لاءِ انسان جي اهليت جو نسبتن هڪڙو گهٽ خوش فهمي وارو خيال رکندڙ هيو. ان انسان ذات کي خلقي طور فاني ڏنو: اسان عدم (ڪجهه به نه) مان آياسين ۽ جڏهن اسان گناهه ڪيا ته واپس عدوميت جو شڪار ٿي وياسين. تنهن ڪري جڏهن ان پنهنجي مخلوق تي غور ڪيو ته خدا:

”ڏٺو ته سموري خلقيل دنيا، جيڪڏهن ان کي پنهنجي مرضي تي ڇڏي ڏجي، تباهي جي وهڪري ۽ ختم ٿيڻ جي ڪنڌي تي هئي. انهيءَ جي روڪڻ ڪرڻ ۽ ڪائنات کي واپس عدم ۾ منتشر ٿيڻ کان سلامت رکڻ لاءِ ان سڀني شين کي پنهنجي ازلي ڪلام (”لاگوس“) ذريعي ٺاهيو ۽ انهي مخلوق کي وجود عطا ڪيائين.“ (9)

خدا ۾ ان جي لاگوس ذريعي ئي شرڪت ڪرڻ سان انسان تباهي کان بچي سگهيو ٿي ڇو ته خدا ئي اڪيلو ڪامل هستي هيو. جيڪڏهن لاگوس خود عاجز مخلوق هجي ها ته اهو انسان ذات کي فنا کان بچائي نه سگهي ها. اسان کي زندگي ڏيڻ لاءِ لاگوس کي گوشت پوست جو ٺاهيو ويو هيو. اهو اسان کي خدا جي پائيداري ۽ لافانيت ۾ شريڪ ڪرڻ خاطر فنا ۽ بگاڙ جي هن دنيا ۾ نازل ٿيو هيو. پر اهو چوٽڪارو ناممڪن ٿي وڃي ها جيڪڏهن لاگوس خود فاني مخلوق هجي ها، جيڪو پاڻ عدم (ڪجهه به نه) منجهه واپس غير مؤثر ٿي وڃي ها. فقط هن دنيا جو خالق ئي ان کي بچائي ٿي سگهيو ۽ ان جو مطلب اهو ٿيو ته گوشت پوست سان ٺهيل لاگوس يعني حضرت عيسيٰ عليه السلام به لازمي طور ”پيءُ“ جهڙي ساڳي نوعيت وارو هيو. جيئن اٿاناسيئس چيو ته ڪلام ”(ورد)“ انسان ٿي ويو انهي لاءِ ته جيئن اسان الوهي ٿي سگهون. (10)

جڏهن 20 مئي 325ع تي سڀني بڻشپ نڪايا ۾ انهيءَ مسئلي جو حل ڳولڻ لاءِ گڏ ٿيا ته ٿورڙائي ماڻهو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ اٿاناسيئس جي نظريي جا حامي هيا. اڪثريت آريوس ۽ اٿاناسيئس جي وچ ۾ وڇرائي وارو رويو رکندڙ هيا. انهيءَ جي باوجود اٿاناسيئس وفدن کان پنهنجي دينيات (الاهيات) ميجرائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو ۽ شهنشاهه جي زبردست دٻاءُ جي باوجود صرف آريوس ۽ ان جي ساٿين مان ٻن بهادر ماڻهن ان عقيدي جي حمايت ڪرڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو. ائين پهريون دفعو عدم مان تخليق جو نظريو سرڪاري عيسائي عقيدو ٿي ويو جيڪو زور ڪندو هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام رڳو مخلوق يا انسان ڪونه هيو. خالق ۽ شفا ڏيندڙ هڪ هيا.

”اسان اڪيلي خدا ۾ ايمان رکون ٿا، ”پيءُ“ قادر مطلق، سڀني شين کي پيدا ڪندڙ ظاهر ۽ غائب، ۽ هڪڙي آقا ۾ عيسيٰ يسوع، خدا جو پٽ، هڪڙوئي بنا پيءُ جي ڄاول، يعني ته ”پيءُ“ (خدا) جو جوهر، خدا منجهان خدا، روشني مان روشني، حقي خدا مان حقي خدا، ”پيءُ“ سان ساڳي جوهر ۾ شامل، جنهن منجهان سموريون شيون پيدا ٿيون هيون، اهي شيون جيڪي آسمانن ۾ آهن ۽ اهي شيون جيڪي ڌرتي تي موجود آهن، اسان انسانن لاءِ ۽ اسان جي چوٽڪاري لاءِ ڪير ڌرتي تي آيو هيو ۽ انساني صورت ملي هيس، اذيت برداشت ڪيائين، ٽئين ڏينهن تي وري جيئرو ٿي ويو آسمانن ڏانهن ڪڇي ويو ۽ جيئرن ۽ مٿلن کان امتحان وٺڻ لاءِ موٽي ايندو، اسان مقدس روح ۾ ايمان رکون ٿا.“ (11)

اتفاق راءِ جي اظهار قسطنطين کي خوش ڪري ڇڏيو جيڪو ديني معاملن کان اڻ ڄاڻ هيو پر اصل ۾ نڪايا ۾ ڪوئي اتفاق راءِ ڪونه ٿيو هيو. گڏجاڻي کان پوءِ سڀني بڻشپ اڳي وانگر پنهنجن پنهنجن خيالن جي پرچار ڪندا رهيا ۽ آريوسي (Arian) جهڙو وڌيڪ سٺ سالن تائين جاري رهيو. آريوس ۽ ان جي ساٿين ٻيهر جدوجهد ڪئي ۽ شهنشاهه جي حمايت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. اٿاناسيئس گهٽ ۾

گهٽ پنج دفعا جلاوطن ٿيو. ان لاءِ پنهنجي عقيدي جون پاڙون پختيون ڪرڻ ڏکيو ٿي ويو. خاص طور تي ”هوموزين“ (Homoousian) لفظ جو اصطلاح تمام گهڻو تڪراري هيو جنهن جي لغوي معنيٰ ساڳي مادي مان ٺهيل هجڻ هئي. اهو اصطلاح صحيفن ۾ موجود ڪونه هيو ۽ ان ۾ مادي ميلاپ هيو. ايئن ٿامي جا ٻه سڪا ته ”هوموزين“ يعني ساڳي ذاتو (مادي) جا چئي سگهجن ٿا، چوٽه اهي هڪڙي ئي جوهر مان ٺهيل هوندا آهن.

ان کان علاوه اٿاناسيئس جو مسلڪ گهڻائي اهم سوال اٿاريندو هيو. ان مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام الوهي هيو پر اها تشريح ڪري ڪونه سگهيو ته لاگوس خدا ٽائي نه هجڻ جي باوجود ”پيءُ“ واري ساڳي جوهر مان ڪيئن ٿي سگهيو ٿي. 339ع ۾ انڪائرا (Ancyra) جي بشپ مارسيلس، جيڪو اٿاناسيئس جو وفادار دوست ۽ ساٿي هيو ۽ هڪڙو دفعو اهو به ان سان گڏ جلاوطن ٿيو هيو دليل پيش ڪيو ته لاگوس جو هڪڙي ابدي الوهي هستي هجڻ ممڪن ڪونهي اهو رڳو خدا جي اندر هڪڙو خلقي جوهر ۽ خاصيت هيو: ايئن ته نڪايائي فارمولا تي تثليث (تي خدا) جو الزام هڻي سگهجي ٿو يعني اهو ايمان ته دنيا ۾ ٽي خدا آهن: پيءُ ۽ پٽ ۽ روح. ”هوموزين“ واري تڪراري سوچ جي بجاءِ مارسيلس وچ وارو اصطلاح ”هوموئيوزين“ (Homoiousian) تجويز ڪيو يعني ساڳي يا هڪجهڙي خاصيت وارو. انهي بحث جي ٿڪائيندڙ نوعيت ڪافي حد تائين ٺٺولي پيدا ڪندڙ جذبا اڀاريا، خاص طور تي گبن طرفان، جنهن ان کي نامعقول سمجهيو ته عيسائي اتحاد انهن ٻن سوچن واري اجائي بحث ڪري خطري ۾ پئجي سگهيو ٿي. بهرحال، قابل غور ڳالهه اها آهي ته عيسائين هڪڙي انداز ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ الوهيت جو لازمي هجڻ تي بحث ڪيو حالانڪ ان کي تصوراتي حوالن سان بيان ڪرڻ گهڻو ڏکيو هيو. مارسيلس وانگر ٻيا به گڏا عيسائي الوهي اتحاد کي لاحق خطري جي ڪري گهڻو پريشان هيا. لڳي ٿو ته مارسيلس انهيءَ ڳالهه کي مڃيندو هيو ته لاگوس فقط عبوري مرحلو هيو: اهو تخليق وقت خدا مان ظاهر ٿيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت اختيار ڪيائين ۽ جڏهن چوٽڪاري جو عمل مڪمل ٿي ويو ته واپس الوهي فطرت ۾ هليو ويو تنهن ڪري اڪيلو خدا ئي مالڪ ڪُل آهي.

آخرڪار اٿاناسيئس مارسيلس ۽ ان جي شاگردن کي قائل ڪرڻ جي قابل ٿي ويو ته انهن کي پاڻ ۾ اتحاد ڪرڻ گهرجي، چوٽه آريوس سان گڏجڻ جي مقابلي ۾ انهن جون هڪ ٻئي سان گهڻيون ڳالهيون هڪجهڙيون هيون. اهي جن اهو ٿي چيو ته لاگوس ”پيءُ“ واري ساڳي فطرت جو هيو ۽ اهي جن جو اهو عقيدو هيو ته اهو پنهنجي فطرت ۾ ”پيءُ“ جهڙو هيو ٻئي ڌريون پاڻ ۾ پياثر آهن. انهن جواب ۾ اهو مطلب آهي جيڪو اسان جو مطلب آهي رڳو اصطلاحِي لفظ بابت اختلاف رکون ٿا. (12) اصل ترجيح آريوس جي مخالفت ڪرڻ کي ڏيڻ گهرجي، جنهن چيو ٿي ته پٽ مڪمل طور تي ”پيءُ“ خدا کان مختلف هيو ۽ بنيادي طور تي الڳ خاصيت وارو هيو. ڪنهن ٻاهرين ماحول واري ماڻهوءَ

لاءِ اهي دينياتي دليل وقت جو زيان لڳا ٿي: ڪنهن به طريقي سان ڪنهن به ماڻهوءَ لاءِ اهو ممڪن ڪونه هيو ته اهو ڪنهن شي کي حتمي طور ثابت ڪري سگهي، ۽ تڪرار وڌيڪ اختلافن جو ٿي باعث ٿئي ها. تڏهن به مجلس ۾ شريڪ ٿيڻ وارن لاءِ اهو ڪو اجايو بحث ڪونه هيو پر عيسائي تجربي جي نوعيت جي حوالي سان تشویشناڪ معاملو هيو. آريوس، اٿاناسيئس ۽ مارسيلس سڀئي انهي ڳالهه جا قائل هيا ته حضرت عيسيٰ عليه السلام سان گڏ دنيا ۾ ڪا نئين شي آئي هئي ۽ اهي ان تجربي کي تصوراتي علامتن جي صورت ڏيڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا ته جيئن ان کي پنهنجي لاءِ ۽ ٻين لاءِ واضح ڪري سگهن. لفظ محض علامتي ئي ٿي سگهيا ٿي ڇو ته جن حقيقتن جي انهن نشاندهي ڪئي، اهي بيان ڪرڻ کان مٿي هيون. بهرحال، بدقسمتي سان عيسائيت ۾ هڪڙو عدم تحمل وارو عقيدو آهستي آهستي زور پڪڙيندو پئي ويو جنهن آخرڪار ”درست“ يا روايت پسندي جي علامتن کي اپنائڻ اهم ۽ لازمي ڪري ڇڏيو.

اهو عقيدو سڌو جيڪو عيسائيت ۾ غير رواجي هيو آساني سان انساني علامت ۽ الوهي حقيقت جي وچ ۾ مونجهارو پيدا ڪري سگهيو ٿي. عيسائيت هميشه پنهنجو پاڻ ۾ هڪڙو متضاد مذهب رهيو: ابتدائي عيسائين جو زبردست مذهبي تجربو حضرت عيسيٰ عليه السلام جو صليب تي چڙهڻ واري بدنامي جي حوالي سان انهن جي دينياتي اعتراض تي حاوي ٿي ويو هيو. هاڻي نڪايا ۾ ڪليسا جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري روايتي نظريي لاءِ فيصلو ڪيو ٿو ڇو جو اهو وحدانيت سان مطابقت رکندڙ ڪونه هيو.

اٿاناسيئس مشهور تارڪ الدنيا راهب انتوني جي زندگي تي لکيل پنهنجي ڪتاب ”لائيف آف انتوني“ (Life of Antony) ۾ اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته ان جي نئين عقيدوي ڪيئن عيسائي روحانيت کي متاثر ڪيو. انتوني، جيڪو رهبانيت جي ابي طور سڃاتو وڃي ٿو، مصري رڻ پٽ ۾ زهد ۽ پارسائي واري ڏکي زندگي گذاري هئي. البت ”مرتاضن (رياضت ڪندڙ ماڻهو) جا قول“ (”دي سيٽنگس آف دي فادرز“) نالي ڪتاب ۾ جيڪو هڪڙي نامعلوم ماڻهو طرفان ترتيب ڏنل ابتدائي راهبن جي قولن تي مشتمل ڪتاب آهي، اهو هڪڙي انسان ۽ عاجز ماڻهوءَ طور نظر اچي ٿو جيڪو بوريت کان بيزار ٿيل، انساني مسئلن جي ڪري ذهني پيڙا ۾ مبتلا ٿي ساديون ۽ کليل نصيحتون ڪري ٿو. تاهه اٿاناسيئس ان جي سوانح عمري ۾ ان کي هڪڙي مڪمل مختلف انداز ۾ پيش ڪري ٿو. مثال طور اهو آريوسينيت (Arianism) جي پرجوش مخالف طور تبديل ٿيل آهي: ان اڳي ئي مستقبل ۾ پنهنجي ديوتا ٿي پوڄجڻ واري خوشي ماڻڻ شروع ڪري ڇڏي هئي، ڇو ته ان کي چڱي حد تائين الوهي خاصيت (”اپٿيا“ apatheia) حاصل هئي. مثال طور جڏهن انتوني مقبرن ۾ شيطانن سان لڙائي ۾ ويه سال گذارڻ کان پوءِ ٻاهر نڪتو ته ان جي جسم تي ٻڍاڻي جا ڪي به نشان موجود ڪونه هيا. اهو هڪڙو ڪامل عيسائي هيو جنهن جي بردباري ۽ حد کان وڌيڪ ٿڌاپ واري طبيعت ان کي ٻين ماڻهن کان الڳ ڪري بيهاريو: ”ان جو روح پرسڪون هيو ۽

ائين ان جي ظاهري حالت اطمینان بخش هئي. (13) اهو مڪمل طور تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جو نقل ٿي ويو هيو؛ بلڪل ايئن جيئن لاگوس گوشت پوست ٿي ويو هيو ۽ هن خراب دنيا ۾ آيو هيو ۽ بدي (شر) جي قوتن سان ويڙهه ڪئي هئائين، ايئن انتوني به شيطانن جي ٺڪاڻي ۾ آيو هيو. اٿاناسيئس ڪٿي به مراقبي جو ذڪر ڪونه ڪيو آهي جيڪو ڪليمنت ۽ اوريگن جهڙن افلاطوني عيسائين جي مطابق الوهيت ۽ چوٽڪارو حاصل ڪرڻ جو ذريعو هيو. محض فاني انسانن لاءِ هاڻي اهو ممڪن ڪونه ٿي سمجهيو ويو ته اهي خود پنهنجي فطري قوتن ذريعي انهيءَ طريقي سان خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهندا. ان جي بجاءِ عيسائين کي مادي ۽ بگاڙ واري دنيا منجهه گوشت پوست ۾ تبديل ٿيل ڪلام ("ورڊ") جي هيٺ لهي اچڻ واري عمل جي نقل ڪرڻي هئي.

پر عيسائي اڃا تائين مونجهاري ۾ ڦاٿل هيا: جيڪڏهن دنيا ۾ صرف هڪڙو خدا هيو ته پوءِ لاگوس به الوهي ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ آخرڪار اوڀر ترڪي ۾ ڪئپدوشيا جا ٽي دينياتي عالم هڪڙي حل سان اڳتي وڌيا، جنهن مشرقي قدامت پرست ڪليسا کي مطمئن ڪيو. اهي ڪيساريا (Caesarea) جو بيشپ باسل (329 کان 379ع)، ان جو ننڍو ڀاءُ نيسا (Nyssa) جو بيشپ گريگوري (333 کان 395ع) ۽ ان جو دوست نازيانزس (Nazianzus) جو گريگوري (329 کان 391ع) هيا. سڀئي ڪئپدوشيا وارا، جيئن انهن لاءِ مشهور آهي، روحاني شخصيتون هيا. انهن کي خيال آرائي ڪرڻ ۽ فلسفي تي عبور حاصل هيو پر انهيءَ ڳالهه جا ڦاٿل هيا ته صرف مذهبي تجربو ئي خدا جي مسئلي جي ڪنجي فراهم ڪري سگهي ٿو. يوناني فلسفي جا ماهر هجڻ ڪري اهي ٽئي سچائي جي اصل مواد (جزئي) ۽ ان جي سمجهه ۾ اچڻ کان ڏکين گهڻن ٿي پهلوئن جي وچ ۾ اهر فرق کان واقف هيا. ابتدائي يوناني عقليت پسندن ان ڳالهه ڏانهن ڌيان ڇڪايو هيو: افلاطون فلسفي جي (جنهن کي عقل جي اصطلاحن ۾ بيان ڪيو ويندو هيو ۽ ائين ثبوت جي قابل هيو) ڏندڪٿائن ذريعي پهچندڙ اهر تعليم سان پيٽ ڪئي، جنهن سائنسي بيانن سان اختلاف ڪيو. اسان کي معلوم آهي ته ارسطو به ساڳيو فرق ظاهر ڪيو هيو جڏهن ان چيو هيو ته ماڻهو باطني مذهب کي ڪنهن شي جي تجربي ڪرڻ لاءِ اختيار ڪندا آهن، نه ڪي ڪجهه سکڻ لاءِ. باسل به عيسائي سوچ ۾ ساڳي بصيرت کي بيان ڪيو جڏهن ان "ڊوگما" (Dogma) ۽ "ڪيريگما" (Kerygma) جي وچ ۾ فرق ڪيو. مذهب جي لاءِ ٻنهي قسمن جون عيسائي تعليمات ضروري هيون. ڪيريگما ڪليسا جي عوامي تعليم هئي جيڪا صحيفن مطابق هئي. جڏهن ته ڊوگما بائيبل ۾ پيش ڪيل حقيقت جي ڳوڙهي معنيٰ جي نمائندگي ٿي ڪئي، جنهن جو صرف مذهبي تجربو ذريعي اندازو ڪري سگهجي ٿو ۽ علامتي نموني ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. انجيلن ۾ ٻڌايل واضح پيغام کان علاوه نئين سڳورن طرفان "رازداريءَ" ۾ هڪڙي ڳجهي ۽ باطني روايت به پيش ڪئي وئي هئي. اها نجي ۽ ڳجهي تعليم هوندي هئي:

”جنهن کي اسان جي پلارن استادن اهڙي خاموشيءَ ۾ محفوظ ڪيو آهي، جيڪا پريشاني ۽ هورا ڪورا کان بچائي ٿي..... ته جيئن انهيءَ ماٺ ذريعي راز جي مقدس ڪردار جي حفاظت ڪري سگهجي. باضابطه تعليم حاصل نه ڪيل ماڻهن کي انهن ڳالهين جو مشاهدو ڪرڻ جي اجازت ڪونه هوندي آهي: انهن جي معنيٰ کي لکڻ ذريعي پڌرو نٿو ڪري سگهجي.“ (14)

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي اجتماعي عبادت لاءِ اشارن ۽ واضح تعليمات جي بنيان هڪڙو ڳجهو عقيدو به هيو جنهن دين جي وڌيڪ ترقي يافته سمجهاڻي جي نمائندگي ٿي ڪئي.

ظاهر ۽ ڳجهي حقيقت جي وچ ۾ فرق خدا جي تاريخ ۾ نهايت اهميت جو حامل هوندو. اهو رڳو يوناني عيسائين تائين محدود ڪونه هيو پر يهودين ۽ مسلمانن ۾ پڻ باطني روايت پيدا ٿي. ”باطني“ عقيدو وارو خيال ماڻهن کي ٻاهرين ٻني تي بيهارڻ لاءِ ڪونه هيو. باسل ڳجهي تنظيم جي ڪنهن ابتدائي حالت بابت ڪونه ڳالهائي رهيو هيو. اهو صرف ان حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪرائي رهيو هيو ته مذهب جي سموري سچائي کليل نموني ۾ بيان ڪرڻ جي قابل ڪونهي ۽ نه وري عقلي طور ان جي صاف طور وصف بيان ڪري سگهجي ٿي. ڪجهه مذهبي بصيرتن ۾ اندروني خاصيت سمايل هئي جنهن کي هر ماڻهو پنهنجي عملي وقت ۾ پروڙي سگهي ٿو ان عمل کي افلاطون مراقبو (”ٿيورا“ theoria) سڏيو هيو. جيئن ته سمورو مذهب هڪڙي ناقابل بيان هستي ڏانهن هدايت ڪري رهيو هيو جيڪا عام حدن ۽ تصورن کان مٿانهين هئي تنهن ڪري اسان جي لفظي ڳالهه محدود ۽ منجهائيندڙ آهي. جيڪڏهن اهي انهن حقيقتن کي دل جي اک سان نه ڏسندا ته اهي ماڻهو جن کي اڃا تجربو حاصل ڪونه ٿيو هيو ان جو غلط مطلب وٺي ويندا. تنهن ڪري صحيفن جي لغوي معنيٰ کان علاوه هڪڙو روحاني مطلب به هيو. جنهن کي هروقت کولي بيان ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو. مهاتما ٻڌ اهو به چيو هيو ته ڪجهه سوال غير مناسب ۽ غير موزون آهن، چوڻ ته اهي اهڙين حقيقتن جي باري ۾ آهن جيڪي لفظن ۾ بيان ڪرڻ کان ماورا آهن. توهان صرف مراقبي جي پاڻ اندر جهاتي پاڻ وارن عملن جي سمجهه ذريعي ئي انهن کي حاصل ڪري سگهو ٿا: هڪڙي لحاظ کان پنهنجي لاءِ انهن کي توهان کي پاڻ پيدا ڪرڻو آهي. انهن کي لفظن ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ ايئن آهي جيئن ڪو ماڻهو ليونارڊو جي موناليزا جي سونهن کي زباني طور بيان ڪري جيئن باسل چيو هيو ته انهن ناقابل فهم مذهبي حقيقتن کي صرف دعائن جي ڪتابن ۾ ڄاڻايل علامتي اهڃاڻن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو يا وڌيڪ بهتر اهو آهي ته خاموشي اختيار ڪجي. (15)

مغربي عيسائيت هڪڙو گهڻو بحث مباحثو ڪرڻ وارو مذهب ٿي وئي ۽ ان جو گهڻو زور عوامي تبليغ تي هيو: اهو خدا سان ان جي اهم مسئلن مان هڪڙو معاملو هيو.

بهر حال، يوناني روايت پسند ڪليسا ۾ سموري سٺي دينيات خاموش ٿي وئي. جيئن نيسا واري گريگوري چيو ته خدا جو هر تصور بس خيالي نقش آهي. هڪڙي نقلي تشبيهه. هڪڙي مورت آهي: اها خدا جي اصليت کي ظاهر نٿي ڪري سگهي. (16) عيسائين کي حضرت ابراهيم عليه السلام جهڙو ٿيڻ گهرجي. ان جي زندگيءَ جي باري ۾ گريگوري جي بيان مطابق، جنهن خدا بابت سمورن خيالن کي ڪي پاسي رکي هڪڙي عقيدتي کي پڪڙيو جيڪو خالص هيو ۽ ڪنهن به تصور کان پاڪ هيو. (17) ان پنهنجي ڪتاب ”لائف آف موزز (موسيٰ)“ (Life of Moses) ۾ زور ڏنو ته اسان جنهن ڳالهه جي ڄاڻ حاصل ڪرڻ يا صحي تصور حاصل ڪرڻ چاهيون ٿا اها بلڪل نه ڏسجي سگهن واري حالت تي مشتمل آهي. هڪڙي اهڙي آگاهي ۾ جو اسان جي منزل سموري ڄاڻ کان ماورا آهي ۽ سمجهه کان ٻاهر واري حالت جي اونداهي ڪري هر جاءِ تي اسان کان الڳ ٿلڳ آهي. (18) اسان خدا کي عقلي طرح ڏسي ڪونه ٿا سگهون پر جيڪڏهن اسان پاڻ کي ان ڪر ۾ ويڙهيل محسوس ڪيون جيڪو طور سينا جبل تي نازل ٿيو هيو ته اسان ان جي موجودگي کي محسوس ڪنداسين. باسل انهيءَ فرق ڏانهن موٽي ويو جيڪو افلاطون دنيا ۾ خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين وچ ۾ ڪيو هيو: اسان پنهنجي خدا کي صرف ان جي عملن ذريعي ڄاڻون ٿا پر اسان ان جي جوهر تائين پهچڻ جي همت نٿا ڪري سگهون. (19) مشرقي ڪليسا ۾ اها ڳالهه مستقبل جي سموري دينيات لاءِ بنيادي خيال ٿي وئي.

ڪئپڊوشياڻي ماڻهو به روح القدس جي نظرئي کي ترقي وٺرائڻ لاءِ فڪر مند هيا. جنهن لاءِ انهن محسوس ڪيو ته نڪايا جي گڏجاڻي ۾ رڳو ڪم ڪيڻ واري نيت سان ان تي بحث ٿيو هيو: لڳي ٿو ته ”۽ اسان روح القدس ۾ ايمان رکون ٿا“ وارو جملو اٿاناسيئس واري عقيدتي ۾ گهڻو ڪري بعد ۾ اضافو ٿيل آهي. ماڻهو روح القدس جي باري ۾ مونجهاري جو شڪار هيا. ڇا اهو لفظ بس خدا لاءِ هر معنيٰ هيو يا اهو ڪا ٻي شي هيو؟ ڪن ”روح“ کي هڪڙي حرڪت، ڪنهن مخلوق، ڪنهن خدا سمجهيو آهي ۽ ڪي ته غير يقيني جو شڪار رهيا آهن ته ان کي ڇا سڏجي. (20) نينٽ پال روح جي باري ۾ چيو هيو ته اهو نواز (تجديد) ڪندڙ تخليق ڪندڙ ۽ پاڪ ڪندڙ آهي. پر اهي عمل صرف خدائي ادا ڪري سگهي ٿو. تنهن ڪري انهيءَ جو مطلب اهو ٿيو ته روح القدس جنهن جي اسان منجهه موجودگيءَ کي اسان جي نجات چيو وڃي ٿو لازمي طور الوهي هوندو نه ڪي محض هڪڙي مخلوق. ڪئپڊوشياڻي ماڻهن اهو فارمولا استعمال ڪيو جيڪو اٿاناسيئس آريوس سان پنهنجي تڪرار ۾ استعمال ڪيو هيو: خدا جو هڪڙو ئي جوهر آهي جيڪو اسان جي سمجهه کان ماورا آهي، البت ان جا ٽي مظاهر ان جي ڄاڻ ڏين ٿا.

ڪئپڊوشياڻي ماڻهن خدا جي ناقابل ادراڪ جوهر سان ان جي باري ۾ غور و فڪر ڪرڻ جي بجاءِ ان جي ٽن مظاهرن واري قابل فهم انساني تجربتي سان ڳالهه شروع

ڪئي. جيئن ته خدا جو جوهر گهرائي وارو آهي انهي ڪري اسان ان کي صرف انهن مظاهر جي توسط سان سمجهي سگهون ٿا جن جو اسان تي ”پي“، ”پٽ“ ۽ ”روح“ طور انڪشاف ٿيو آهي. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي ته ڪئپڊوشياڻي ماڻهن تن الوهي هستين ۾ يقين رکيو ٿي. جيئن ڪن مغربي دينياتي ماهرن خيال ڪيو. يوناني ٻولي کان اڻ واقف ماڻهن کي لفظ جوهر (”هائپوسٽاسس“ Hypostasis) گمراه ڪري رهيو هيو ڇو ته ان جون گهڻيون ئي معنائون هيون. سينٽ جيوڊ جهڙن ڪجهه لاطيني اسڪالرن کي يقين هيو ته ”هائپوسٽاسس“ ۽ ”اوسيا“ (Ousia) لفظن جي ساڳي معنيٰ جوهر هئي ۽ انهن جو خيال هيو ته يوناني تن الوهي جوهرن ۾ ايمان رکن ٿا. پر ڪئپڊوشياڻي ماڻهن جو زور هيو ته اوسيا ۽ هائپوسٽاسس لفظن ۾ هڪٻئي ۾ فرق موجود آهي جيڪو ذهن ۾ لازمي ويهارڻ گهرجي. ائين ڪنهن شي جو جوهر (”اوسيا“) جو مطلب اهو هيو ته جنهن سان اها شي ٺهي هئي. اهو عام طور تي اهڙي شي لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو جيڪا پنهنجي پاڻ ۾ جيئن هوندي هئي. پئي پاسي هائپوسٽاسس لفظ ڪنهن شي جو اهڙو بيان ڪرڻ لاءِ استعمال ٿيندو آهي جيئن اها ٻاهران ڏسڻ ۾ ايندي آهي. ڪڏهن ڪڏهن ڪئپڊوشياڻي ماڻهو هائپوسٽاسس جي بدران ”پروسوپون“ لفظ استعمال ڪرڻ کي ترجيح ڏيندا هيا. ”پروسوپون“ (Prosopon) جي اصل معنيٰ ”قوت“ آهي، پر ان جون ڪيتريون ئي ثانوي معنائون به هيون: تنهن ڪري اهو ڪنهن ماڻهوءَ جي چهر تي اثر ڪي ظاهر ڪرڻ جي حوالي سان به استعمال ٿي سگهي ٿو. جيڪا ان ماڻهوءَ جي ذهن جي حالت جي ظاهري عڪاسي هوندي آهي. اهو ڪنهن ماڻهوءَ طرفان اختيار ڪيل ڪنهن ڪردار کي ظاهر ڪرڻ لاءِ به استعمال ٿيندو آهي يا ڪو گڻ جنهن تي ماڻهو عمل ڪرڻ جي نيت رکندو آهي. انهيءَ مطابق هائپوسٽاسس وانگر پروسوپون جو مطلب به ڪنهن شي يا ماڻهوءَ جي اندروني خاصيت جو ٻاهريون (ظاهري) ڏيک آهي. تنهن ڪري جڏهن ڪئپڊوشياڻي ماڻهن اهو چيو ٿي ته خدا تن جوهرن (هائپوسٽاسس) ۾ هڪٻئي جوهر اوسيا هيو ته انهن جو مطلب اهو هيو ته خدا جيئن پنهنجو پاڻ هيو اهو اڪيلو هيو: ٽي فقط هڪڙي الوهي حساسيت هئي. پر جڏهن اهو پاڻ کي پنهنجي ڪنهن مخلوق ۾ ظاهر ڪري ٿو ته اهو ئي جوهر (پروسوپون) آهي.

انهيءَ ڪري هائپوسٽاسس، يعني پي، پٽ ۽ روح، کي خود خدا سان سڃاڻپ نه ڏيڻ گهرجي، ڇو ته جيئن نيسا واري گريگوري واضح ڪيو ”الوھي فطرت ’اوسيا‘ کي ڪوئي نالو ڏيڻ يا ان جي وضاحت ڪرڻ ممڪن ڪونهي.“ خدا جن قوتن سان پنهنجي سڃاڻپ ڪرائي آهي فقط انهن کي بيان ڪرڻ لاءِ ”پي، پٽ ۽ روح اصطلاح آهن جيڪي اسان استعمال ڪيون ٿا.“⁽²¹⁾ البت انهن اصطلاحن جي علامتي اهميت آهي ڇو ته اهي ناقابل بيان هستي جي تصورن منجهه ترجماني ڪن ٿا، جنهن کي اسان سمجهي سگهون ٿا. انسانن خدا جو تجربو ماورائي هستي (”پيءُ“ ناقابل رسائي نور ۾ لڪل)، خالق (لاگوس) ۽ ازلي و ابدي (حي لايموت-روح القدس) طور ڪيو آهي، پر اهي

تي جزا (هائپوسٽاسس) خود الوهي فطرت جون جزوي ۽ اڻپوريون جهلڪيون آهن، جيڪا فطرت اهڙي خيالي تشڪيل ۽ تصور کان ماورا آهي. (22) تنهن ڪري تثليث کي لغوي معنيٰ ۾ ڏسڻ نه گهرجي پر هڪڙي نظرئي جي مثالي نموني طور وٺڻ گهرجي، جيڪو خدا جي ڳجهي وجود ۾ اصلي حقيقتن سان ملندڙ جلندڙ آهي.

نيسا جي گريگوري ”دنيا ۾ ٽي خدا ڪونه آهن.“ (”ڊئٽ ڊيئر آر نائٽ ٿري گابڊس“ That there are not three Gods) جي عنوان سان اليبس (Alabius) ڏانهن لکيل خط ۾ انهن جزن (هائپوسٽاسس) يا تنهي الوهي مظاهر جي هڪجهڙائي يا الڳ نه هجڻ بابت پنهنجي اهم عقيدتي جي نشاندهي ڪئي. ڪنهن کي به ائين نه سمجهڻ گهرجي ته خدا پاڻ کي ٽن حصن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي، اهو هڪڙو مڪروه ۽ ڪافراڻو خيال آهي. خدا جڏهن گهريو ته اهو پاڻ کي دنيا آڏو ظاهر ڪري ته ان انهن تنهي مظاهرن مان هر هڪ مظهر ۾ پاڻ کي پورو پورو ۽ مڪمل طور ظاهر ڪيو. ائين تثليث اسان کي خدا کان تخليق ڏانهن ويندڙ هر عمل جي ترتيب جو اشارو ڏئي ٿي: جيئن صحيفي ۾ ڄاڻايل آهي، ان جو بڻ بنياد ”پي“ ۾ آهي، پٽ جي وسيلي ذريعي اڳتي وڌي ٿو ۽ لافاني روح جي ذريعن سان دنيا ۾ اثرائتو ٿي وڃي ٿو. پر عمل جي هر مرحلي ۾ الوهي فطرت ساڳي نموني ۾ موجود آهي. اسان پنهنجي ذاتي تجربن ۾ انهن تنهي مظاهر (هائپوسٽاسس) جي باهمي انحصار کي ڏسي سگهون ٿا: جيڪڏهن پٽ جو ظهور نه ٿئي ها ته اسان ”پي“ (خدا) الوهي فطرت) جي باري ۾ ڄاڻي نه سگهون ها، نه وري روح جي حلول ٿيڻ کان سواءِ پٽ کي سڃاڻي سگهون ٿا، چو ته روح ئي ان کي اسان لاءِ سڃاڻپ جي قابل بڻائي ٿو. روح اهڙي طرح خدا جي قول (ڪلام) سان گڏ هوندو آهي جيئن ساهه اسان جي زبان مان ادا ٿيڻ واري هر لفظ سان گڏ هوندو آهي. ٽئي هستيون الوهي دنيا ۾ هڪ ٻئي سان گڏ موجود ڪونه آهن. اسان انهن جي پيٽ ڪنهن انسان جي ذهن ۾ مختلف علمن جي شعبن جي ڄاڻ جي موجودگي سان ڪري سگهون ٿا: فلسفوطب جي علم کان مختلف ته ٿي سگهي ٿو پر اهو انساني ذهن ۾ ڪنهن الڳ جاءِ ۾ ڪونه ٿو وسي. مختلف علم هڪ ٻئي ۾ سمايل آهن ۽ سڄي ذهن ۾ ڀريل آهن پر پوءِ به مختلف هوندا آهن. (23)

بهر حال، آخرڪار تثليث فقط هڪڙي باطني يا روحاني تجربن جي حيثيت ۾ ئي هم معنيٰ آهي: ان تجربن مان گذرڻو آهي، ان تي سوچ ويچار ٺاهي ڪرڻي، چو ته خدا انسان جي تصور کان گهڻو ماورا آهي. اها ڪا منطقي يا عقلي تشڪيل ڪونه هئي پر هڪڙي تصوراتي نظرئي جو نمونو هئي، جيڪا عقل کي منجهائي ڇڏي ٿي. نازيانزس واري گريگوري انهيءَ کي چڻو ڪيو جڏهن ان اهو چئي وضاحت ڪئي ته احد ۾ تنهي جي استغراق بي پناهه ۽ گنپير جوش کي اپاريو جنهن سوچ ۽ ڏاهپ جي وضاحت کي گڏ وڇڙ ڪري ڇڏيو.

”جيئن ئي مان احد جو تصور ڪريان ٿو ته مان تنهي جي خوشبو سان معطر ٿي وڃان ٿو جيئن مان تنهي ۾ فرق ڪرڻ جو سوچيان ٿو ته

منهنجو ڌيان هڪدم احد ڏانهن موٽي وڃي ٿو. جڏهن مان انهن ٽنهي مان ڪنهن به هڪڙي لاءِ سوچيان ٿو ته مان ان کي سڀ سمجهڻ لڳان ٿو ۽ منهنجون اکيون پريل آهن ۽ مان جيڪي ڪجهه سوچيان ٿو ان جو گهڻو حصو اوجھل ٿي وڃي ٿو.” (24)

يوناني ۽ روسي قدامت پسند عيسائي بدستور انهيءَ خيال جا قائل رهيا ته تثليث تي غورونفڪر هڪڙو الهامي مذهبي تجربو آهي. بهرحال، گهڻن مغربي عيسائين لاءِ تثليث محض هڪڙو گجھوراز آهي. اهو انهيءَ ڪري هيو جو انهن فقط ان ڳالهه تي غور ٿي ڪيو جنهن کي ڪئٿدوشيائي ماڻهن ان جون ڪرشماتي خاصيتون چيو ٿي. جڏهن ته يونانين لاءِ اهو هڪڙي اعتقادي حقيقت هئي. جيڪو فقط الهام ۾ ويڙهيل هيو ۽ مذهبي تجربو هيو. منطقي اعتبار کان باقي اهو بي معنيٰ هيو. نازيانزس واري گريگوري هڪڙي ابتدائي خطبي ۾ واضح ڪيو هيو ته تثليث جي عقيدي جي اڻڄاڻائي اسان کي خدا جي ڪامل اسرار جي مسئلي سان روشناس ڪرائي ٿي. اها اسان کي ياد ڏياري ٿي ته اسان کي ان کي سمجهڻ جي تمنا نه ڪرڻ گهرجي. (25) اها اسان کي خدا جي باري ۾ مصنوعي بيان جاري ڪرڻ کان روڪي ٿي. جيڪو جڏهن پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو پنهنجي فطرت کي صرف هڪڙي بيان کان ٻاهر حالت ۾ پردي کان ٻاهر آڻيندو آهي. باسل پڻ اسان کي انهيءَ خيال کان خبردار ڪيو ته تثليث جي عملي انداز جي باري ۾ تصور آرائي نه ڪرڻ گهرجي. مثال طور پاڻ کي مونجهاري جوشڪار بڻائڻ لاءِ اها سٺي ڪوشش ڪونهي اهي خدائيت جا ٽئي جوهر (هاٽيوسٽاسس) ڪيئن هڪڙي ٿي ۽ ساڳي وقت بلڪل هڪجهڙا به ته مختلف به آهن. اها ڳالهه تجزئي ڪرڻ لاءِ انساني قوتن، تصورن ۽ لفظن ۾ بيان ڪرڻ کان ماورا آهي. (26)

انهيءَ ڪري تثليث جي لفظي طريقي سان تشريح نه ڪرڻ گهرجي. اهو ڪو منجهيل نظريو ڪونه هيو پر مراقبي جو نتيجو هيو. ارڙهين صدي عيسوي دوران مغرب ۾ عيسائي جڏهن انهيءَ عقيدي ڪري مشڪل ۾ گرفتار ٿي ويا ۽ ان مسئلي مان جند ڇڏائڻ جي ڪوشش ڪيائون ته انهن خدا کي منطقي دنيا لاءِ عقلي ۽ سمجهه جهڙو بڻائڻ جي ڪوشش ڪئي. اها ڳالهه انهن حالتن مان هڪڙي هئي جنهن اوڻويهين ۽ ويهين صدين ۾ خدا جي نام نهاد ”عدم موجودگي“ جي سوچ پيدا ڪئي. جنهن جي اسان کي اڳتي خبر پوندي ڪئٿدوشيائي ماڻهن طرفان اهو تصوراتي نظريو اختيار ڪرڻ جو هڪڙو سبب اهو هيو ته انهن خدا کي منطقي بڻجڻ کان روڪڻ ٿي گهريو جيئن اهو يوناني فلسفي ۾ هيو يا آريوس جهڙن بدعتي ماڻهن سمجهيو ٿي. آريوس جي دينيات ٿوري وڌيڪ واضح ۽ منطقي هئي. تثليث عيسائين کي ياد دهاني ڪرائي ٿي ته جنهن هستي کي اسان خدا سڏيون ٿا اها انساني عقل ذريعي ادراڪ ۾ نٿي اچي سگهي. نڪايا ۾ جيڪو جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارو عقيدو ظاهر ڪيو ويو هيو. اهو اهر هيو پر اهو ٿوري گهڻي بت پرستي وارو رجحان پيدا ڪندڙ هيو. ماڻهو شايد خود خدا جي لاءِ به

انساني حوالن سان سوچڻ شروع ڪن ها: اهو به ممڪن هيو ته ماڻهو خدا کي پاڻ وانگر سوچيندڙ ڪم ڪار ڪندڙ ۽ منصوبه بندي ڪندڙ سمجهن ها. ان کان پوءِ خدا جي باري ۾ ڪنهن به قسم جو تعصبي رايو ظاهر ڪرڻ ۽ انهن ڳالهين کي مطلق بڻائڻ آسان ٿي وڃي ها. تثليث انهيءَ سوچ واري لاڙي کي ٺيڪ ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. ان کي خدا جي باري ۾ حقيقت تي مبني راءِ سمجهڻ جي بجاءِ، ان کي اهڙو نظر يا مذهبي گيت سمجهڻ گهرجي جنهن مطابق فاني انسان خدا کي مڃيندا ۽ قبول ڪندا هيا.

يوناني ۽ مغربي ٻولي ۾ ”نظرئي“ لفظ کي استعمال ڪرڻ جو فرق سبق آموز آهي. مشرقي عيسائيت ۾ لفظ ”ٿيورا“ (Theoria) جو مطلب مراقبو آهي. مغرب ۾ لفظ ”ٿيوري“ (Theory) جو مطلب منطقي مفروضو ٿي ويو آهي. جنهن کي دليل سان ثابت ڪرڻ ضروري هوندو آهي. خدا جي باري ۾ هڪڙو نظريو (”ٿيوري“ Theory) ٺاهڻ جو مطلب اهو هيو ته اهو انساني سوچ جي وهڪري ۾ سمنائجي سگهي. نڪايا ۾ ان زماني ۾ رڳو ٽي دينياتي ماهر هوندا هيا. اڪثر مغربي عيسائي انهيءَ سطح تي بحث ڪرڻ جي قابل ڪونه هيا، ۽ جيئن ته انهن ڪجهه يوناني اصطلاحن کي ڪونه ٿي سمجهيو تنهن ڪري انهن تثليث جي عقيدتي مان خوشي محسوس ڪونه ڪئي. شايد ان کي ڪنهن ٻي ٻولي جي محاوري ۾ ترجمو ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو. هر تهذيب کي خدا جي باري ۾ پنهنجو الڳ نظريو قائم ڪرڻو پيو. جيڪڏهن مغرب وارن کي تثليث جي يوناني تشريح اوڀري لڳي ته انهن کي ان لاءِ پنهنجو هڪڙو الڳ متن ٺاهڻو پيو.

لاطيني ڪليسا لاءِ جنهن لاطيني دينياتي عالم تثليث جي وصف بيان ڪئي اهو آگسٽين هيو. اهو پڻ هڪڙو پر جوش افلاطوني هيو ۽ افلاطونيت کي گهڻو پسند ڪندو هيو. تنهن ڪري اهو پنهنجن ڪجهه مغربي ساٿين جي مقابلي ۾ انهي يوناني عقيدتي ڏانهن گهڻو لاڙو رکندڙ هيو. جيئن ان وضاحت ڪئي ته غلط فهمي گهڻو ڪري اصطلاح جي استعمال ۽ سمجهڻ ۾ هئي:

”بيان کان ٻاهر شين جي وصف بيان ڪرڻ خاطر اسان سمجهندا آهيون ته ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان اسان ان جي وضاحت ڪرڻ جي قابل آهيون، پر اسان ان کي پوري نموني سان بيان ڪرڻ جي قابل ڪونه هوندا آهيون. اسان جي يوناني دوستن هڪڙي جوهر ۽ ٽن مادن جو ذڪر ڪيو آهي. پر لاطينين هڪڙي جوهر يا هڪڙي مادي ۽ ٽن هستين جو ذڪر ڪيو آهي.“ (27)

جتي يونانين خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ ان جي اڪيلي ۽ گنجي جوهر تي راءِ ڏيڻ کان انڪار ڪندي ٽن جوهرن (هاپوسٽاسس) تي غور وڌو ڪيو اتي آگسٽين ۽ ان کان پوءِ ڪجهه مغربي عيسائين الهي اتحاد سان شروعات ڪئي ۽ پوءِ ان جي ٽن ظاهري صورتن تي بحث ڪيو. يوناني عيسائين آگسٽين کي ڪليسا جي عظيم پادرين (فادرس) مان هڪڙو سمجهندي ان جو گهڻو احترام ڪيو پر انهن کي ان

جي تثليث واري دينيات تي اعتقاد ڪونه هيو جنهن لاءِ انهن سمجهيو ته ائين خدا ظاهر ۽ تشبيهاتي ٿي پوي ٿو. آگستين جو نقطه نظر يونانين وانگر مابعد الطبعياتي نه پر نفسياتي ۽ گهڻو ذاتي هيو.

آگستين کي مغربي حوصلو چڻي سگهجي ٿو. سينٽ پال کان سواءِ ٻئي ڪنهن به ديني عالم کي مغرب ۾ ايتري اثرائتي حيثيت ڪونه ملي آهي. اسان قديم دور جي ٻئي ڪنهن مفڪر جي مقابلي ۾ ان جي باري ۾ گهڻو ڄاڻون ٿا؛ گهڻو ان جي ”اعتراضن“ ڪري يعني خدا جي ڳولا لاءِ ان جي پرجوش ۽ فصيح بيان ڪري آگستين نوجواني ۾ ئي وحداني مذهب لاءِ جاکوڙ ڪئي هئي. ان خدا کي انسان ذات لاءِ لازمي سمجهيو. اهو پنهنجي ”اعتراضن“ جي شروعات ۾ خدا سان مخاطب ٿئي ٿو: تو اسان کي پنهنجي (عبادت) لاءِ ٺاهيو آهي. اسان جون دليون تو منجهه راحت حاصل ڪرڻ لاءِ پيٽ رار آهين! (28)

ڪارٿيج (Carthage) ۾ ادبي فصاحت وارو علم سڪارڻ دوران آگستين مانويت (ماني ازم Manicheism) قبول ڪري چڪو هيو جيڪو غناسطيت جو ميسوپوٽامي نمونو هيو پر اڳتي هلي ان انهيءَ نظريي کي ترڪ ڪيو ڇو ته ان ڪائنات جي علم (ڪاسمولوجي Cosmology) کي غير تسلي بخش سمجهيو. ان جوڻ مٿاڻي اچڻ يعني جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري نظريي کي گستاخي وارو سمجهيو يعني خدا جي تصور جي بي حرمتي، پر جڏهن اهو اٽلي ۾ هيو ته ملن (Milon) شهر جي بڻسپ امبروز (Ambrose) ان کي ڦاٽل ڪري ورتو ته عيسائيت افلاطون يا افلاطونيت سان تضاد رکندڙ ڪونه هئي. پوءِ به آگستين آخري قدم کڻڻ ۽ پاڪائي وارو غسل (”بپتسمه“) ڪرڻ کي قبول ڪرڻ جي لاءِ آماده ڪونه هيو. ان محسوس ڪيو ته عيسائيت ان لاءِ ڪنوارو (مجرد) رهڻ کي لازمي قرار ڏيندي ۽ اهو اهڙو قدم کڻڻ کان نٿاڻي رهيو هيو. اهو دعائون گهرندو رهندو هيو ”مالڪ، مون کي پارسائي ڏي پر هاڻي نه“ (29)

ان جي آخري مذهبي تبديلي ”طوفان ۽ چڪتاڻ“ وارو معاملو هيو ان جي گذريل زندگي کان پرجوش قلابازي ۽ هڪڙو تڪليف ڏيندڙ نئون جياپو جيڪو مغربي مذهبي تجربن جو خاصو رهيو آهي. هڪڙي ڏينهن جڏهن ملن ۾ اهو پنهنجي دوست اليپس (Alypius) سان انهن جي باغيچي ۾ ويٺو هيو ته انهن جو پاڻ ۾ بحث چوڻي تي پهچي ويو:

”هڪڙي لڪل اونھائي مان پاڻ سڃاڻڻ واري هڪڙي سوچ منهنجي سموري ذهني پریشاني جي ڍڳ کي ڪوٽي ڇڏيو ۽ ان کي منهنجي دل جي نظاري ۾ آڻي ڇڏيائين (گيت 18:15) ان زوردار نموني سان نيسارا ڪري وهندڙ ڳوڙهن جو طوفان آڻي ڇڏيو. ان سموري پيڙا کي آهڻ سان گڏ ڪڍڻ جي لاءِ مان اليپس جي ڀر مان اٿي ويس، ڇو ته روئڻ لاءِ اڪيلائي ۾ هجڻ مون کي اڃان وڌيڪ موزون لڳو..... مان ڪنهن نه ڪنهن نموني سان پاڻ کي انجیر جي وڻ هيٺان گهلي ويس ۽ آرام سان پنهنجن ڳوڙهن کي وهڻ ڏٺو. منهنجين اکين مان نديون وهنديون رهيون.

اها قرباني شل توکي قبول پوي (گيت 50:19) ۽ انهن لفظن ۾ نه پر انهي
جذبي ۾ مان وري وري توکي عرض ڪيو اڃا گهڻو اي منهنجا مالڪ،
تون اڃا گهڻو هن عاجز سان ناراض رهندين.“ (گيت 6:4)(30)

مغرب ۾ خدا هميشه آساني سان اسان کي ڪونه مليو آهي. آگسٽين جو مذهب
مٿاڻ هڪڙي نفسياتي تسڪين وانگر لڳي ٿو. جنهن کان پوءِ مذهب تبديل ڪندڙ
(نومذهب) سمورو جوش ختم ٿيل ساڻو ٿي خدا جي ٻانهن منجهه ڪري پيو. جيئن ئي
آگسٽين زمين تي لپتي روئي رهيو هيو ان پر واري گهر مان هڪڙي چوڪري جو آواز
ٻڌو چوڪرو هڪڙو ئي فقرو ورجائي رهيو هيو ”اٿو ۽ پڙهو، اٿو ۽ پڙهو!“ آگسٽين ان کي
غیبي هدايت سمجهندي ٿيو ڏٺي اتي بيٺو ۽ واٽڙي ٿيل ۽ وڏي تڪليف ۾ ورتل الپيس
ڏانهن تڪڙو تڪڙو ويو ۽ ان کان نئون عهدنامو ڪسي ورتائين. هن ان کي سينٽ پال
طرفان رومين کي چيل لفظن وٽان کوليو: ”هنگامن ۽ شراب جي دعوتن ۾ نه، شهوتن ۽
بدڪارين ۾ نه، جهڳڙن ۽ دشمنين ۾ نه، پر خداوند يسوع مسيح عليه السلام جو عمل
اختيار ڪيو ۽ گناهه ۽ شهوت پرستي کي جاءِ نه ڏيو.“ ڊگهي جدوجهد وارو انتظار ختم
ٿي ويو هيو. آگسٽين سوچيو: ”مون کي هاڻي وڌيڪ پڙهڻ يا خواهش ڪرڻ جي ضرورت
ڪونهي. هڪدم ان جملي جي آخري لفظن سان ايئن لڳي رهيو هيو جڻ سڀني
پريشانين کان چوٽڪاري جي روشني منهنجي دل ۾ ٻوڏ ڪندي پئي آئي. شڪ جا
سڀئي پڙدا هٽي ويا هيا.“ (31)

بهر حال، خدا خوشيءَ جو ذريعو (ماخذ) پڻ ٿي سگهي ٿو: مذهب تبديل ڪرڻ کان
ٿورو پوءِ آگسٽين هڪڙي رات پنهنجي ماءُ مونیکا سان گڏ اوسٽيا ۾ ٽائبير ندي
ڪناري وجدان جو تجربو ڪيو. اسان ان تي ستين باب ۾ وڌيڪ تفصيل سان بحث
ڪنداسين. هڪڙي افلاطوني هجڻ ڪري آگسٽين کي خبر هئي ته خدا ذهن ۾
۽ ”اعترافن“ (”ڪنفيشنس“) واري ڪتاب جي باب ڏهين ۾ ملندو ان حافظي جي
صلاحيت تي ڳالهه ڪئي. اها ڪا شي هئي جيڪا يادگيري جي صلاحيت کان گهڻو
وڌيڪ پيچيده هئي ۽ نفسياتي ماهرن جي قول مطابق لاشعور جي گهڻو ويجهو هئي.
آگسٽين جي خيال مطابق يادگيري سموري ذهن، شعور ۽ لاشعور جي نمائندگي ٿي
ڪئي. ان جي پيچيدگي ۽ گوناگونيت ان کي حيراني ۾ ڀري ڇڏيو. اها هڪڙي ”جلال
عطا ڪرڻ واري پراسراريت“ هئي، تصورن جي هڪڙي اٿاهه دنيا. اسان جي ماضي، ان
ڳڻين ڪاهين (چرون) غارن ۽ ميدانن جي موجودگي. (32) انهيءَ ڀرپور اندروني دنيا جي
ذريعي ئي آگسٽين پنهنجي خدا جي ڳولا جي لاءِ ٽيهن هڻڻ لڳو جيڪو خدا ٻنهي
صورتن ۾ يعني ان جي اندر به ته ان کان ماورا به هيو. رڳو ظاهري دنيا ۾ خدا جي وجود جي
ثبوت جي ڳولا ڪرڻ اجائي هئي. اهو صرف ذهن جي حقيقي دنيا ۾ ئي ٿي سگهي ٿو:

”مون زماني کان تو سان پيار ڪيو آهي، ايتري پراڻي خوبصورتي ۽
ايتري نئين: زماني کان مون تو سان محبت ڪئي آهي. عجب آهي،

تون منهنجي اندر موجود هئين ۽ مان اتي توکي ٻاهرين دنيا ۾ ڳولي رهيو هيس. ۽ پنهنجي اڻوڻندڙ حالت ۾ انهن موهيندڙ تخليقي شين ۾ مصروف ٿي ويس جن کي تو پيدا ڪيو هيو. تون مون سان گڏ هئين، پر مان تو سان گڏ ڪونه هيس. موهيندڙ شين مون کي توکان پري ڪري ڇڏيو جن انهن جو وجود تو ۾ موجود ڪونه هيو انهن جو ڪو وجود ئي ڪونه هيو.“ (33)

انهيءَ ڪري خدا هڪڙي معروضي حقيقت ڪونه هئي پر ذات جي پيچيده گهراين ۾ هڪڙو روحاني ظهور هيو. آگسٽين انهي بصيرت ۾ نه صرف افلاطون ۽ پلوٽينس سان شريڪ هيو پر ٻڌن، هنڊن ۽ مشرڪائن علائقن ۾ رهندڙ پوپن (”شمان“ Shamans) سان پڻ شريڪ هيو. تڏهن به ان جو معبود غير شخصي نه بلڪ يهودي عيسائي روايت وارو نهايت شخصي خدا هيو. خدا انساني ڪمزوريءَ جي ڪري ان تي مهرباني ڪري ان جي ڳولا ۾ نڪتو:

”تو سڏيو ۽ وڏي ڪڙڪي واري آواز ۾ پڪاريو ۽ منهنجي ڪنن جي ٻوڙاڻ کي ختم ڪري ڇڏيو. تون روشني ۽ چمڪندڙ هئين، تو منهنجي انڌاڻپ دور ڪري ڇڏي. تون هٻڪار هئين، ۽ مون ان کي ساھ سان اندر کڻي ورتو ۽ هاڻي تو پٺيان سهڪان ٿو. ۽ تون تنهنجو مزو چڪيو ۽ بس هاڻي تنهنجي لاءِ اڃ ۽ بڪ محسوس ڪريان ٿو. تو مون کي ڇهيو ۽ هاڻي مان باھ تي ويٺو آهيان، اهو سڪون حاصل ڪرڻ لاءِ جيڪو تنهنجو هيو.“ (34)

يوناني دينياتي ماهرن عام طور تي دينياتي لکڻين ۾ پنهنجن ذاتي تجربن کي قلم بند ڪونه ٿي ڪيو پر آگسٽين جي دينيات ان جي قطعي ذاتي ڪهاڻي مان نڪتي. آگسٽين جي ذهن سان مسحوريت ان کي تشليث جي باري ۾ ”ٻي ٽرائينيٽي“ (De Trinitate) نالي مقالي ۾ خود پنهنجي نفسياتي تشليث جي سوچ پيش ڪرڻ لاءِ مائل ڪيو. اهو مقالو پنجين صدي جي ابتدائي سالن ۾ لکيو ويو هيو. جيئن ته خدا اسان کي پنهنجي تشبيهه تي ٺاهيو آهي، انهيءَ ڪري اسان کي پنهنجي ذهن جي گهراين ۾ هڪڙي تشليث جي ادراڪ ڪرڻ جو اهل هجڻ گهرجي. آگسٽين يونانين واري مابعدالطبعياتي تجربيدن ۽ لفظي امتيازن سان شروع ڪرڻ جي بجاءِ اها ڳولا صداقت جي هڪڙي گهڙي سان شروع ڪئي، جنهن جو اسان مان ڪيترن تجربو ڪيو هوندو. جڏهن اسان ”خدا نور آهي“ يا ”خدا حقيقت آهي“ جهڙا اصطلاح (محاورا) ٻڌون ٿا ته اسان جبلتي طور هڪڙي روحاني دلچسپي جي تڪڙي حرڪت محسوس ڪيون ٿا ۽ اهو محسوس ڪندا آهيون ته خدا اسان جي زندگين کي اهميت ۽ معنيٰ ڏئي سگهي ٿو. پر ان گهڙي کن واري بصيرت کان پوءِ جڏهن اسان جو ذهن ”دنياوي ۽ روايتي شين“ سان مفلوج ٿي ويندو آهي ته اسان ٻيهر پنهنجي عام ذهني حالت ۾ واپس اچي ويندا

آهيون. (35) اسان پنهنجي وس آهر گهڻي ڪوشش ڪندا آهيون پر اسان انهيءَ ناقابل بيان تمنا واري گهڙي ۾ وري پهچي ڪونه سگهندا آهيون. سوچڻ جا عام طريقا اسان جي مدد ڪري نٿا سگهن. ان جي بجاءِ اسان کي "اهو حقيقت آهي" جهڙن دل مان نڪرندڙ جملن کي ٻڌڻو پوندو آهي. (36) پر ڇا اهڙي هستي سان محبت ڪرڻ ممڪن آهي جنهن کي اسان ڄاڻون ٿي ڪونه ٿا؟ آگسٽين ڏيکاري ٿو ته ڪنهن افلاطوني تصور وانگر، جيئن ته اسان جن جي پنهنجن ذهنن اندر هڪڙي تشليث موجود آهي جيڪا خدا جو عڪس ڏيکاري ٿي، اسان پنهنجي موروثي شڪل ڏانهن تانگهيندا آهيون. يعني پهريون بنيادي نمونو جنهن تي اسان کي ٺاهيو ويو هيو.

جيڪڏهن اسان انهي سوچ سان شروع ڪيون ته ذهن خود پاڻ سان محبت ڪندڙ آهي ته اسان کي تشليث نه پر ٻڌائي ڏسڻ ۾ ايندي: محبت ۽ ذهن. پر جيستائين ذهن پنهنجي حالت کان واقف نٿو هجي، يعني انهيءَ حالت کان جنهن کي اسان "خود آگاهي" سڏينداسين، ته اهو پاڻ سان محبت نٿو ڪري سگهي. ڊيڪارٽ جي پوڻواري ڪندي آگسٽين دليل پيش ڪيو ته اسان جي پنهنجي پاڻ بابت ڄاڻ ٻي سموري پڪ جي مضبوط حقيقت آهي. شڪ جو تجربو پڻ اسان کي پنهنجي پاڻ جي آگاهي ڏئي ٿو. (37)

انهيءَ مطابق، روح اندر ٽي خاصيتون موجود آهن: ياداشت، سمجهه ۽ مرضي. يا ڄاڻ (علم)، خودشناسي ۽ محبت. ٽن الوهي هستين وانگر اهي ذهني حالتون به لازمي جز آهن، ڇو ته اهي ٽي الڳ الڳ ذهن قائم ڪونه ٿيون ڪن پر هر هڪ سموري ذهن ۾ پيريل آهي ۽ ٻين ٻن تي ڇانيل آهي: "مون کي ياد آهي ته مون کي ياداشت، سمجهه ۽ مرضي حاصل آهي. مان سمجهان ٿو ڇو ته مون کي سمجهه، مرضي ۽ يادگيري آهي. مون کي پنهنجي مرضي، ياداشت ۽ سمجهه آهي." (38) تنهن ڪري ڪئپڊوشياڻي ماڻهن طرفان بيان ڪيل الوهي تشليث وانگر، اهي ٽئي خاصيتون، هڪڙي زندگي، هڪڙو ذهن، هڪڙو جوهر ٺاهين ٿيون. (39)

بهرحال، اسان جي ذهن جي ڪارڪردگي جي اها سمجهائي صرف پهريون قدم آهي: اسان پنهنجي اندر جيڪا تشليث ڏسون ٿا اها بذات خود خدا نه آهي، پر جنهن اسان کي پيدا ڪيو آهي ان خدا جو هڪڙو نقش آهي. پنهي، اٿاناسيئس ۽ نيسا واري گريگوري، انسان جي روح اندر موجود خدا جي منتقلي واري نظريي کي آئيني ۾ ڏسڻ ۾ اچڻ واري عڪس سان تشبيهه ڏئي. ان کي صحي نموني سان سمجهڻ لاءِ اسان کي ذهن نشين ڪرڻ گهرجي ته يونانين کي يقين هيو ته آئيني ۾ ڏسڻ ۾ ايندڙ عڪس اصلي آهي. اهو عڪس تڏهن ٺهي ٿو جڏهن مشاهدو ڪندڙ جي اکين مان نڪرندڙ روشني مادي شي مان نڪرندڙ روشني سان ملي ڪري آئيني جي سطح تي عڪس جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي. (40)

آگسٽين کي يقين هيو ته ذهن ۾ موجود تشليث پڻ هڪڙو عڪس هيو جنهن ۾ خدا جي موجودگي شامل هئي ۽ ان (عڪس) جو رخ ان (خدا) ڏانهن هيو. (41) پر اسان آئيني ۾

ڏسڻ ۾ ايندڙ ان اونداهين عڪس کان اڳتي خود خدا تائين رسائي ڪيئن حاصل ڪريون؟ خدا ۽ انسان جي وچ ۾ حائل وسيع مفاصلي کي عبور ڪرڻ صرف انساني ڪوشش جي وس جي ڳالهه ڪونه آهي. اهو صرف انهيءَ سبب ڪري هيو جو خدا خود هن دنيا ۾ گوشت پوست واري انسان جي صورت ۾ اسان سان ملڻ لاءِ آيو ته جيئن اسان پنهنجي اندر خدا جو تصور اوتي سگهون. جيڪو گناهن ذريعي تباهه ۽ خراب ٿي ويو هو. اسان پنهنجو پاڻ کي الوهي سرگرمي سامهون کوليون ته اها ٽن تنهن واري ضابطي ذريعي اسان جي دل ۾ سمائجي اسان جي هيٺ بدلائي ڇڏيندي آگستين ان کي عقيدتي جي تثليث سڏي ٿو: يعني تجسيم جي سچائين کي پنهنجي ذهن ۾ برقرار رکڻ. انهن تي غور وڌو ڪرڻ ۽ انهن ۾ اوجاگر ٿيڻ. انهيءَ طريقي سان پنهنجي ذهن ۾ خدا جي موجودگي جي مسلسل احساس کي برقرار رکڻ ذريعي آهستي آهستي تثليث اسان تي ظاهر ٿي ويندي (42) اهو علم رڳو معلومات جي عقلي حاصلات ڪونه هيو پر هڪڙو تخليقي ضابطو هيو جيڪو اسان جي ذات جي گهراين ۾ الوهي پهلو کي ظاهر ڪرڻ ذريعي اسان جي دلي هيٺ بدلائي ڇڏيندو.

مغربي دنيا ۾ اهي اونداهه ۽ پوائتا دور هيا. بربر قبيلن يورپ ۾ ڌوڪيندا پئي آيا ۽ روسي سلطنت جو خاتمو ڪري رهيا هيا: مغرب ۾ تهذيب جي تباهي ان ٿر نموني سان عيسائي روحانيت کي متاثر ڪيو. آگستين لاءِ گهڻي معتبر سينٽ امبروز هڪڙي اهڙي عقيدتي جي پرچار ڪئي ٿي جيڪو بنيادي طور تي دفاعي هيو: ثابت قدمي ان جي تعليم جواهر گڻ هئي. ڪليسا کي پنهنجن عقيدن کي صحيح سلامت رکڻو پيو ۽ ڪنواري مريم (رضي الله تعاليٰ عنها) جي پاڪ جسم وانگر ان کي بربرن جي ڪوڙن عقيدن جي اثر کان پاڻ کي محفوظ رکڻو هيو (بربرن ما اڪثر آريونيسيت (Arianism) جا پوئلڳ ٿي ويا هيا). آگستين جي بعد وارين لکڻين مان ڏک جي لهر جهلڪي ٿي: روم جي زوال ان جي خلقي گناهه واري نظريي کي متاثر ڪيو جيڪو مغربي ماڻهن دنيا کي جنهن نظر ٿي سان ڏٺو ٿي ان لاءِ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو. آگستين کي يقين هيو ته خدا انسان ذات کي رڳو حضرت آدم عليه السلام جي هڪڙي ڏوهه جي ڪري ابدي ڏک ۽ تڪليف ۾ گرفتار ڪيو هيو. جنسي عمل ذريعي اهو موروثي گناهه حضرت آدم عليه السلام جي سموري اولاد ڏانهن منتقل ٿيندو رهيو. جيڪو اهڙي نموني ۾ خراب ٿي ويو جنهن کي آگستين "نفساني خواهش" سڏي ٿو. شهوت پرستي هڪڙي نامعقول خواهش هئي جيڪا خدا جي بجاءِ مخلوق ۾ دلچسپي وٺڻ جو نتيجو هئي. اها ڳالهه گهڻي شدت سان جنسي عمل دوران محسوس ٿيندي آهي جڏهن شهوتي جوش ۽ جذبي ڪري اسان جو هوش گم ٿي ويندو آهي ۽ اسان خدا کي وساري ويهندا آهيون ۽ مخلوق بي شرمائي واري حالت ۾ هڪ ٻئي سان عيش عشرت ڪرڻ ۾ مشغول ٿي ويندي آهي. خواهشن جي بي ترتيب ۽ جذبن جي چڙواڳي ذريعي آندل عقل جي تڏليل جي اها تصوير پريشان ڪن حالتن ۾ عقليت جي ماخذ روم لاءِ مغرب ۾ امن ۽ امان جي صورتحال جي عڪاس

هئي، جنهن کي انهيءَ حال ۾ برابر قبيلن پهچايو هو. اشاري طور ايئن سمجھجي ته آگسٽين جو سخت عقيدو ڏکيائي سان پرچائي سگھجندڙ خدا جي پواڻي تصوير جو عڪس پيش ڪري ٿو:

”پنهنجي خطا کان پوءِ بهشت مان نڪرڻ ڪري حضرت آدم عليه السلام پنهنجي اولاد کي پڻ مرڻ ۽ عتاب جي سزا جو حقدار ڪري ڇڏيو. اها اولاد جنهن کي خطا ذريعي ان پنهنجي پاڻ ۾ خراب ڪري ڇڏيو هيو، تنهن ڪري (جسماني شهوتي عمل منجهان جنهن ذريعي ان جي نافرمانيءَ لاءِ ان مٿان ڪيتي جي مناسب سزا مڙهي وئي هئي) جيڪو به ٻار ڄميو هيو هر زماني ۾ فطري گناه جو بار ڏکيندو ٿي رهيو جنهن ذريعي اهو خوبصورت اڻ ڳڻين غلطين ۽ ڏکڻ منجهان سرڪش ملائڪن طرفان آخري ۽ اڻ کٽ جسماني اذيت منجهه ڏڪبو رهندو... معاملو ايئن ٿي رهيو: انسان ذات جو عتاب هيٺ آيل گروهه بي حال ٿي ويو هيو، نه بچڙائي ۾ مبتلا هيو اهو هڪڙي بچڙائي کان ٻي ڏانهن اونڌو ٿيو ڪريو پيو هيو ۽ انهن شيطانن جي ٽولي ۾ شامل ٿيو جن ڏوهه ڪيا هيا، اهو پنهنجي بغاوت جي نهايت صحيح چڙي پري رهيو هيو.“ (43)

نه يهودي ۽ نه وري يوناني بنياد پرست عيسائي حضرت آدم عليه السلام جي بهشت مان نيڪالي (تنزلي) کي ايترو تباهه ڪن سمجهندا هيا، نه وري پوءِ مسلمانن انهي فطري گناه جي اونڌاهي مسلڪ کي اختيار ڪيو. مغرب جو اهو بيمثال عقيدو خدا جي هڪڙي سخت غير تصوير پيش ڪري ٿو، جيڪو شروع ۾ ٽريٽولن بيان ڪيو هيو. آگسٽين اسان لاءِ هڪڙو مشڪل ورثو ڇڏي ويو. هڪڙو اهڙو مذهب جيڪو مردن ۽ عورتن کي پنهنجي انسانيت کي نهايت ناقص سمجهڻ جي تعليم ڏئي ٿو، جيڪو انهن کي پنهنجو پاڻ کان بيگانو ڪري سگهي ٿو. اها اوڀرائپ ڪٿي به ايتري واضح ڪونه آهي، جيتري عام طور تي جنسيت ۽ خاص طور تي عورتن جي بدنامي ۾ نظر اچي ٿي. توڙي جو اصل ۾ عيسائيت عورتن جي حوالي سان قطعي مثبت رهي، مگر آگسٽين جي دور تائين مغرب ۾ عورت کان نفرت ڪرڻ وارو رجحان فروغ پائي چڪو هيو. جيروم جا خط عورت جي خلاف جذبات سان ڀريل آهن جيڪا ڪڏهن ڪڏهن مستانو ڪري ڇڏي ٿي. ٽريٽولن عورت کي برائي ڏانهن حرص ڏياريندڙ ۽ انسان ذات لاءِ دائمي خطرو قرار ڏنو هيو.

”ڇا توهان کي خبر ڪونهي ته توهان مان هر هڪ حوا آهي؟ توهان شيطان جو هٿيار آهيو. توهان منع ڪيل وڻ جي مٿر کوليندڙ آهيو. توهان خدائي حڪم جون اولين انحرافي ڪندڙ آهيو. توهان اهي آهيو جنهن ان (آدم) کي هرڪايو جنهن تي شيطان به حملو ڪرڻ ۾ ڪامياب ڪونه ٿي سگهيو هيو. توهان خدا جي تشبيهه انسان کي

اهڙي بي پرواهي سان تباهه ڪري ڇڏيو. توهان جي ئي عمل جي پوتاميل ڪري خدا جو پٽ پڻ صليب تي چڙهيو هيو.“⁽⁴⁴⁾

آگستين به ٿرٽولين سان اتفاق ڪندي پنهنجي هڪڙي دوست کي لکيو ” حوا چاهي ماءُ جي روپ ۾ هجي يا زال جي صورت ۾ ان سان ڪهڙو فرق پوي ٿو اها هر حال ۾ برائي ڏانهن هڪائيندڙ آهي. تنهن ڪري اسان کي هر هڪ عورت کان خبردار رهڻ گهرجي.“⁽⁴⁵⁾

دراصل آگستين واضح طور تي پريشان آهي ته ڇا مادي جنس کي خدا ئي پيدا ڪيو هوندو: ”جيڪڏهن آدم (عليه السلام) کي سٺي ساٿي ۽ ڳالهه ٻوله ڪرڻ لاءِ ڪنهن جي ضرورت هئي ته هڪڙي مرد ۽ هڪڙي عورت جي بجاءِ ٻن مردن کي ئي دوست ٺاهڻ وڌيڪ بهتر ٿئي ها.“⁽⁴⁶⁾ عورت جو ڪم فقط ٻار ڄڻ هيو جنهن فطري گناهه جي برائي کي ڪنهن وڇڙندڙ بيماري وانگر نسل در نسل منتقل ڪيو. اهو مذهب جيڪو انساني لڏي جي اڌ کي ٿيڏي نظر سان ڏسي ٿو ۽ ذهن، دل ۽ جسم جي هر غير ارادي حرڪت کي هڪڙي مهلڪ شهوت پرستي جي نشاني سمجهي ٿو اهو صرف مردن ۽ عورتن کي سندن حالت کان بيگانو ڪري سگهي ٿو. مغربي عيسائيت عورت کان نفرت ڪرڻ واري انهي رجحان مان ڪڏهن به پوري طرح ٻاهر اچي ڪونه سگهي آهي، جنهن کي هاڻي به عورتن کي پادري بڻائڻ واري نظريي جي خلاف غير متوازي رد عمل ۾ ڏسي سگهجي ٿو. جڏهن مشرقي عورتون انهي دور ۾ سڀني عورتن کي پيش ايندڙ ڪمٽري واري احساس ۾ شريڪ هيون، اتي مغرب ۾ انهن جون ڀيڻون قابل نفرت رويي ۽ گناهگار جنسيت جي واڌو ڌڪ کي به برداشت ڪري رهيون هيون، جنهن انهن کي نفرت ۽ خوف ۾ سماج مان ڌڪايل هجڻ جو مثال بڻائي ڇڏيو هيو.

اها هڪڙي ٻئي مضحڪه خيز ڳالهه آهي، ڇو ته خدا جو گوشت پوست جو ٿيڻ ۽ اسان جي انساني خصلت ۾ شريڪ ٿيڻ واري خيال عيسائين کي جسم کي اهميت ڏيڻ لاءِ همٿايو هوندو. انهي مشڪل عقيدتي جي باري ۾ گهڻا بحث مباحثا ٿيا آهن. چوٿين ۽ پنجين صدي دوران اپوليناريس (Appollinarius)، نيسٽوريس (Nestorius) ۽ يوٽيشز (Eutyches) جهڙن ”لاڏينهن“ تمام ڏکيا سوال اٿاريا. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ان جي انساني خصلت سان ڪيئن مطابقت رکي سگهي هئي؟ يقيني طور مريم (رضي الله تعاليٰ عنها) خدا جي ماءُ ڪونه هئي پر يسوع نالي انسان جي ماءُ هئي؟ خدا هڪڙي لاچار ۽ بيوس ٻار جي روپ ۾ ڪيئن ٿي سگهيو ٿي؟ ڇا ايئن چوڻ مناسب ڪونه ٿيندو ته اهو عيسيٰ (عليه السلام) سان هڪڙي خاص تعلق ۾ گذر رهندو هيو جيئن اهو عبادت گهر ۾ رهندو هو؟ انهن واضح نظريات تي نقصن جي باوجود قدامت پسندن پنهنجا هٿيار اڀا ڪري رکيا. اسڪندريه جي بشپ سائرل (Cyril) اٿاناسيئس جي عقيدتي کي ٻيهر طاقت وٺرائي: خدا اسان جي خراب ۽ ناقص دنيا ۾ اهڙي ڀرپور انداز ۾ آيو جو ان موت ۽ تياڳ جو ڌاڻو به چڪيو. انهيءَ عقيدتي جي اهڙي ئي پختي يقين سان مفاومت

ڪرڻ ناممڪن ٿي لڳي. خدا مڪمل طور ناقابل رسائي، پيڙائن کان ماورا ۽ تبديلي کان پاڪ هيو. يونانين جو ڏورانهون خدا، جنهن جي خاص طور تي الوهي اوپرائپ طور سڃاڻپ ٿيل هئي، انهي خدا کان مڪمل طور تي مختلف هستي لڳو ٿي جيڪو سمجهيو ٿي ويو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي روپ ۾ پاڻ کي ظاهر ڪري آيو آهي. قدامت پسندن خدا طرفان پيڙا پوڳڻ ۽ لاچار هجڻ واري نظريي کي گستاخي وارو خيال ٿي سمجهيو. انهن محسوس ڪيو ته ”لادينن“ الوهيت جي راز ۽ حيرت انگيزي کي زائل ڪرڻ گهريو ٿي. صورت مٿائي اچڻ واري متضاد ڳالهه لڳي ٿي ته يوناني خدا جو اتارو (ٽوڙ) آهي، جنهن اسان جي سڪون ۾ خلل وجهڻ واري ڪا به ڳالهه ڪونه ڪئي ۽ جيڪو تمام گهڻو قابل قبول هيو.

اٿينس ۾ 529ع ۾ شهنشاهه جستينن عقلي لادينيت واري نظريي جي آخري قلعي طور سڃاتو ويندڙ فلسفي جي قديم اسڪول کي بند ڪرائي ڇڏيو: ان جو آخري عظيم پرچارڪ پروڪلس (Proclus)، 412 کان 485ع، هيو جيڪو پلوتينس جو پرچوش معتقد هيو. پاڳان فلاسافي گم ٿي وئي ۽ عيسائيت جي نئين مذهب هٿان شڪست کاڌل پئي لڳي. بهرحال، چئن سالن کان پوءِ چار تصوفاتا مقالا منظر عام تي آيا، جن جو ليکڪ سينٽ پال جي هٿ تي عيسائيت قبول ڪرڻ وارو اٿينس جو پهريون شخص ڊينيز (Denys) کي سمجهيو وڃي ٿو. دراصل اهي ڇهين صدي ۾ هڪڙي يوناني عيسائي لکيا هيا، جنهن پنهنجي سڃاڻپ ظاهر ڪونه ڪئي هئي. بهرحال، قلمڪار هڪڙي علامتي قوت رکندڙ هيو جيڪا ليکڪ جي سڃاڻپ جي مقابلي ۾ وڌيڪ اهميت واري ڳالهه هئي: نام نهاد ڊينيز نوافلاطونيت جي بصيرتن کي عيسائيت جو لبادو پارائڻ ۾ ڪامياب ويو ۽ يونانين جي خدا جو بائيبل واري سامي خدا سان لاڳاپو پيدا ڪيائين.

ڊينيز ڪيٿڊوشائي پادرين (فادرس) جو پڻ وارث هيو. ان باسل وانگر عوامي پرچار (ڪيريگما Kerygma) ۽ عقيدتي (ڊوگما Dogma) جي وچ ۾ فرق کي سنجيدگيءَ سان ورتو. پنهنجن خطن مان هڪڙي ۾ ان مڃيو ته دنيا ۾ ٻه دينياتي روايتون موجود هيون، جيڪي ٻئي حوارين کان شروع ٿيون. تبليغي انجيل واضح ۽ چار لائق هئي؛ جڏهن ته عقيدتي واري انجيل خاموش ۽ باطني قسم واري هئي. بهرحال، ٻئي باهمي طور هڪ ٻئي تي پائيندڙ ۽ عيسائي مذهب لاءِ لازمي هيون. هڪڙي ”علامتي ۽ اڳواٽ قياس ڪري شروع ڪرڻ واري نموني“ جي هئي، ٻي ”فلسفائي ۽ ثبوت جي اهليت رکندڙ هئي“ ۽ ناقابل بيان ڇا سان ويڙهيل آهي، جنهن جو ذڪر ڪري سگهجي. ”(47) تبليغ (ڪيريگما) پنهنجي واضح ۽ کليل حقيقت سان سمجهائي ۽ قائل ڪري ٿي پر عقيي (ڊوگما) جو خاموش ۽ لڪل طريقو هڪڙو اسرار هيو جنهن ۾ شروعات ڪرڻ جي ضرورت آهي: اهو ڪشف جي عمل ذريعي خدا سان روح جو لاڳاپو ۽ اثر قائم ڪري ٿو جيڪو ڪنهن به شي جي تعليم نٿو ڏئي. (48) ڊينيز اهڙن لفظن تي زور ڏنو جن ارسطو جي ياد تازي ڪري ڇڏي هڪڙي مذهبي سڃاڻپ هئي جنهن کي لفظن، منطق يا تبليغ ذريعي بيان ڪرڻ ممڪن

ڪونه هيو. ان کي ٻولي ۽ دعائن جي اشارن ڪنارن ذريعي علامتي نموني ۾ بيان ڪيو ويو هيو يا عقيدن ذريعي جيڪي ”مقدس پردا“ هيا جن ناقابل بيان معنيٰ کي ظاهر ٿيڻ کان لڪايو ٿي. پر ان مڪمل پراسرار خدا کي انساني فطرت جي حدن اندر پڻ ڍاليو ٿي ۽ مطلق هستي کي اهڙن اصطلاحن ۾ بيان ٿي ڪيو جن کي خيالي طور تي جيڪڏهن نه ته به تصوراتي طور تي ذهن نشين ڪري سگهجي پيو.“ (49)

گجھي يا باطني معنيٰ رڳو مراعتون يافتہ طبقي لاءِ نه پر سمورن عيسائين لاءِ هئي. ڊينيز ڪنهن مبهم ضابطي جي پرچار ڪونه ٿي ڪئي، جيڪو صرف راهبن ۽ تارڪ الدنيا ماڻهن لاءِ مناسب هجي. ڪليسا ئي عبادت، جيڪا سڀ گڏجي ڪندا هيا، خدا ڏانهن رسائي جو مرڪزي طريقو هيو ۽ ان جي دينيات جو غالب حصو هيو. انهن سچائين جو هڪڙي حفاظتي پردي پٺيان لڪل هجڻ جو اهو سبب ڪونه هيو ته مردن ۽ عورتن کي اميدن کان ٻاهر ڪري رکجي پر سمورن عيسائين کي خود خدا جي ناقابل بيان حقيقت جي تصورن ۽ حسي ادراڪ کان بالاتر ڪرڻ هيو. جنهن عاجزي ڪٽپڊوشيائين کي اها دعويٰ ڪرڻ لاءِ اتساهيو هيو ته سموري دينيات ۾ مغز هجڻ گهرجي، اها ڊينيز لاءِ ناقابل بيان خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙو مضبوط طريقو ٿي وئي.

دراصل، ڊينيز کي لفظ ”خدا“ استعمال ڪرڻ بلڪل پسند ڪونه هيو. گهڻو ڪري انهيءَ ڪري جو ان نهايت غير موزون ۽ انساني روپ وارا مفهوم اختيار ڪري ورتا هيا. ان پروڪلس واري اصطلاح ”غيبِي قوت“ (”ٿيورجي“ Theurgy) کي استعمال ڪرڻ کي ترجيح ڏني، جيڪو بنيادي طور تي اجتماعي هيو: بي دين (پاگان) دنيا ۾ ”غيبِي قوت“ قرباني ۽ الهام جي طريقن سان الوهي ”مانا“ جي هڪڙي آئت واري ٿلڪي ٿي وئي هئي. ڊينيز ان کي خدا جي گفتگو لاءِ استعمال ڪيو، جيڪو فطري طور موجود الوهي قوت کي ظاهري علامتيت ۾ جاري ڪري ٿي سگهيو. ان ڪٽپڊوشيائين سان اتفاق ڪيو ته خدا لاءِ اسان جا سمورا نظريا ۽ لفظ غير موزون هيا ۽ انهن کي حقيقي هستي جي صحيح وصف نه سمجهڻ گهرجي، ڇو ته اها هستي اسان جي علم کان گهڻي مٿانهين آهي. لفظ ”خدا“ پڻ خود ناقص هيو ڇو ته خدا ”عظيم خدا“ ۽ ”وجود کان ماورا راز“ هيو. (50) عيسائين کي اهو مڃڻو پوندو ته خدا ڪو عظيم ترين وجود ڪونه آهي، يعني حقير وجودن جي هڪڙي ترتيب يا سموري عنوان جو اعليٰ ترين وجود. شيون يا ماڻهو هڪڙي الڳ حقيقت يا هڪڙي متبادل وجود طور خدا جي مقابلي ۾ الڳ ٿلڳ حيثيت ڪونه ٿيون رکن، جيڪي علم جو مرڪز ٿي سگهن. خدا موجود شين مان ڪو به هڪڙو ڪونه آهي ۽ اسان جي تجربن ۾ ايندڙ ڪنهن به شي جهڙو ڪونه آهي. دراصل، خدا لاءِ ايئن چوڻ وڌيڪ مناسب ٿيندو ته اهو ”ڪجهه به نه“ آهي: اسان ان کي تثليث پڻ نه سڏينداسين، ڇو ته اسان جنهن سوچ سان انهن کي سڃاڻون ٿا ان مطابق نه ته اهو اتحاد آهي ۽ نه تثليث. (51) اهو جيئن سموري وجود کان مٿانهون آهي، ايئن سڀني نالن کان به اتر آهي. (52) تاهه اسان خدا بابت گفتو ڪرڻ لاءِ ۽ ان سان هڪڙو تعلق حاصل ڪرڻ

لاءِ پنهنجي گهٽ اهليت کي هڪڙي وسيلي طور استعمال ڪري ٿا سگهون. جيڪا ڳالهه اسان جي پنهنجي فطرت جي ديوتا ڪري پوڄڻ واري عمل کان ڪا گهٽ ڪونهي. خدا اسان لاءِ صحيفي ۾ پنهنجا ڪجهه نالا ظاهر ڪيا آهن. مثال طور ”بي“، ”پٽ“ ۽ ”روح“. تاهه انهيءَ جو مقصد ان بابت ڪا معلومات فراهم ڪرڻ ڪونه هيو پر مردن ۽ عورتن جو پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ هيو ۽ انهن کي پنهنجي الوهي فطرت ۾ شريڪ ٿيڻ جي قابل ڪرڻ هيو.

پنهنجي ”الوھي نالا“ (”دي ڊوائين نيمس“) جي عنوان واري مسودي جي هر باب ۾ ڊينيز خدا طرفان نازل ڪيل تبليغي سچائي سان شروعات ڪري ٿو: ان جي سنائي، ڏاهپ، پي واري حيثيت ۽ وغيره وغيره. پوءِ اهو ڏيکارڻ لاءِ اهو اڳتي لکي ٿو ته توڙي جو خدا پنهنجي باري ۾ انهن نالن ۾ ڪجهه نه ڪجهه اظهار ڪيو آهي. پر ان پنهنجي ذات کي لکائي رکيو. جيڪڏهن اسان واقعي خدا کي سمجهڻ گهرون ٿا ته اسان کي انهن نالن ۽ صفتن کي مسترد ڪرڻو پوندو. تنهن ڪري اسان کي ايئن چوڻو پوندو ته اهو ”خدا“ ۽ ”غير از خدا“ ٻئي آهي. تضاد جو اهو جهٽڪو يعني هڪڙو اهڙو مرحلو جيڪو ادراڪ ۽ عدم ادراڪ، ٻنهي کي شامل رکي ٿو اسان کي فرسوده خيالن جي دنيا کان بلند ڪري ناقابل بيان حقيقت تائين پهچائي ڇڏيندو. تنهن ڪري اسان ائين چوڻ سان شروع ڪيون ٿا:

”دنيا ۾ ان جي سمجهه، جواز علم احساس، نظريو تصور نالو ۽ ٻيون گهڻيون شيون آهن. پر ان جي باري ۾ مڪمل ڄاڻ ڪونهي. ان جي باري ۾ ڪجهه به چئي نٿو سگهجي. ان کي ڪو به نالو ڏئي نٿو سگهجي. اهو هتي موجود شين مان ڪو به هڪ ڪونهي.“⁽⁵³⁾

تنهن ڪري صحيفن جي تلاوت خدا بابت حقيقتن کي آشڪار ڪرڻ جو مرحلو ڪونه آهي. پر هڪڙو گڏيل ضابطو ٿي سگهي ٿو جيڪو تبليغ (ڪيريگما) کي عقيدتي (ڊوگما) ۾ تبديل ڪري ٿو. اهو طريقو هڪڙي غيبي قوت (”ٿيورجي“) آهي يعني الوهي طاقت جي ٿلڪي جيڪا اسان کي خود خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي ۽ جيئن افلاطونين هميشه تعليم ڏني هئي ته اسان پاڻ الوهي ٿي وڃون. اسان کي سوچڻ کان روڪڻ لاءِ اهو هڪڙو طريقو آهي ”اسان کي الوهيت بابت پنهنجن سڀني نظرين کي پنهنجي پٺيان ڇڏڻو آهي. اسان کي پنهنجين ذهني سرگرمين کي ساڄي ڏيئي آهي.“⁽⁵⁴⁾ اسان کي خدا جي صفتن بابت پنهنجن انڪارن کي پڻ پوئتي ڇڏڻو آهي. پوءِ صرف پوءِ ئي اسان خدا سان هڪڙو جذباتي ڳانڍاپو حاصل ڪري سگهنداسين.

ڊينيز جڏهن وجدان جي باري ۾ ڳالهه ڪري ٿو ته اهو ذهن جي ڪنهن خاص حالت يا شعور جي ڪنهن متبادل حالت جو حوالو ڪونه ٿو ڏئي. جيڪا مجاهدي جي ڪنهن مبهم ضابطي ذريعي حاصل ٿيندي آهي. اها هڪڙي اهڙي شي آهي جنهن کي هر عيسائي عبادت ۽ عقيدتي جي انهي گڏيل طريقي ۾ سموئي سگهي ٿو. اهو اسان کي

ڳالهيون ڪرڻ کان روڪي ماڻ واري حالت ۾ آڻيندو: ”جيئن ئي اسان ان انڌيري ۾ جهاتي پائينداسين جيڪو اسان جي عقل کان ماورا آهي ته اسان نه صرف پاڻ کي لفظن جي ذخيرن جي ڪوٽ وارو محسوس ڪنداسين پر پاڻ کي ڳالهائڻ کان معذور ۽ اڻ ڄاڻ محسوس ڪنداسين.“ (55) نيسا واري گريگوري وانگر ڊينيز به طور سينا تي چڙهڻ واري حضرت موسيٰ عليه السلام جي ڪهاڻي کي تلقين آميز سمجهيو. جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام جبل تي مٿي چڙهي ويو هيو ته ان خود خدا کي تخت تي ويٺل ڪونه ڏٺو هيو پر صرف ان جاءِ تي پهتو هيو جتي خدا هيو. اهو (خدا) ايهام جي هڪڙي ٿلهي ڪڪر ۾ ويڙهيل هيو ۽ ڪجهه به ڏسڻ ۾ نٿي آيو: ائين اسان جيڪا به شي ڏسي يا سمجهي سگهون ٿا، اها فقط هڪڙي ”علامت“ آهي. (ڊينيز لفظ ”پنڊاگم“ Paradigm استعمال ڪيو آهي.) جيڪا هڪڙي اهڙي حقيقت جي موجودگي کي ظاهر ڪري ٿي جيڪا اسان جي مٿي سوچن کان مٿانهين (ماورا) آهي. حضرت موسيٰ عليه السلام لاعلمي جي اونداهي ۾ لٿو هيو ۽ ائين اهڙي هستي سان ڳانڍاپو حاصل ڪيائين جيڪا سمورين سوچن کان بالاتر آهي ۽ سموري ڏاهپ کي پاڻ ۾ سمائي رکي ٿي: اسان به هڪڙي اهڙي ئي وجداني حالت حاصل ڪنداسين جيڪا ”اسان کي پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ڪري“ خدا سان ملائي ڇڏيندي.

اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن خدا حضرت موسيٰ عليه السلام وانگر اسان سان به جبل تي ملڻ لاءِ اچي. هتي اچي ڊينيز نوافلاطونيت کان جدا ٿئي ٿو جنهن مطابق خدا جامد ۽ ڏورانهون هيو انساني ڪوشش کان مڪمل طور بي نياز يوناني فلاسفرن وارو خدا صوفي کان به خبر آهي جيڪو ڪڏهن ڪڏهن وجداني حالت دوران ان سان ڳانڍاپو حاصل ڪري وٺندو آهي. جڏهن ته بائيبل وارو خدا انسان ذات ڏانهن ڌيان ڌريندڙ آهي. خدا به ”وجد“ جي حالت ۾ ايندو آهي جيڪا ان کي پنهنجو پاڻ مان ڪڍي مخلوقات جي بي بقا دنيا ۾ وٺي اچي ٿي:

”۽ اسان کي اهو اقرار ڪرڻ جي جرئت ڪرڻي پوندي (چو ته اها هڪڙي سچائي آهي) ته ڪائنات جو خالق خود ڪائنات ڏانهن پنهنجي سهڻي ۽ پلي همدردي جي جذبي ۾.... وجود رکندڙ سمورين شين ڏانهن پنهنجين قدرتي سرگرمين ۾ پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ايندو آهي. ۽ ائين سڀني شين جي پهچ کان مٿي پنهنجي پراسرار تخت تان هيٺ لهي ايندو آهي ۽ سڀني شين جي دلين ۾ رهڻ لڳندو آهي. هڪڙي وجداني قوت ذريعي جيڪا وجود کان ماورا آهي ۽ جنهن کان پوءِ به اهو پنهنجي پاڻ اندر ئي رهندو آهي.“ (56)

مڪاشفو هڪڙي خودڪار عمل جي بجاءِ هڪڙو پرجوش ۽ دل گهريو شوق ٿي ويو هيو. ڊينيز جي اختلاف يا تضاد جو طريقو محض اهڙي ڳالهه ڪونه هئي جيڪا اسان ڪندا آهيون پر اسان سان ٿيڻ واري ڪنهن واقعي جهڙي هئي.

پلوٽينس جي نظر ۾ وجدان هڪڙي قسمت سانگي طاري ٿيڻ واري سرمستي هئي: پنهنجي زندگي ۾ ان کي اهڙي حالت صرف ٻه يا ٽي دفعا حاصل ٿي هئي. ڊينيز حدان کي هر عيسائي جي هڪڙي مستقل حالت طور ڏٺو ٿي. اهو صحيفي ۽ عيسائي برادري جو باطني يا گجهو پيغام هيو جيڪو انتهائي ننڍين علامتن ذريعي ظاهر ٿيل هيو. ائين جڏهن اجتماعي عبادت جي شروع ٿيڻ مهل رسمون ادا ڪندڙ پادري عبادتگاه ڏانهن موٽڻ کان اڳ ميڙاڪي مان لنگهڻ لاءِ قربانگاه ۾ پاڻي سان چٽڪار ڪندي ان مان روانو ٿيندو آهي ته اهو محض پاڪائي جي رسمي اڏاڻگي ڪونه هوندي آهي. توڙي جو ائين لڳندي آهي. اها ڳالهه الوهي وجدان جي نقالي آهي جنهن وسيلي خدا پنهنجي اڪيلائي کي ڇڏي ٿو ۽ پاڻ کي پنهنجي مخلوقات سان رمل ڪري ڇڏي ٿو. شايد ڊينيز جي دينيات جو نظارو ڪرڻ جو بهترين طريقو ان روحاني رقص جهڙو آهي جنهن جي دوران اسان خدا جو اقرار ڪندا آهيون ۽ اهو تسليم ڪرڻ آهي ته اسان ان بابت جيڪا به ڳالهه ڪيون ٿا اها صرف علامتي ٿي سگهي ٿي. جيئن يهوديت ۾ آهي. ڊينيز جي خدا جا ٻه ٻه پهلو آهن: هڪڙو اسان ڏانهن آهي ۽ پاڻ کي دنيا ۾ آشڪار ڪري ٿو. ٻيو خدا جو ڏورانهون رخ آهي جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي. جيڪو مڪمل طور تي سمجهه کان ٻاهر رهي ٿو. اهو ”پنهنجي ذات منجهه“ دائمي پراسراريت جي اندر ٿي رهي ٿو ساڳي وقت جيئن اهو تخليق جي ڪم ۾ به پوري طرح رڌل آهي. اهو دنيا کان الڳ ٻي ڪا هستي ڪونهي. ڊينيز جو فڪري انداز يوناني فلسفي ۾ عام ٿي ويو. بهرحال، مغرب ۾ ديني عالم ان جو تفسير ۽ وضاحت ڪندا رهيا. ڪن اهو تصور ڪيو ته جڏهن اهي ”خدا“ چون ٿا ته الوهي هستي واقعي انهن جي ذهنن ۾ موجود تصور سان مطابقت اختيار ڪري وڃي ٿي. ٻين وري پنهنجين ذاتي سوچن ۽ تصورن کي خدا سان منسوب ڪيو. چيائون ته خدا ان کي پسند ٿي ڪيو. هڪڙي کان منع ڪندي ٻي جي منصوبه بندي ڪئي هئائين. انهن جي اهڙي طريقي ۾ بت پرستي جو خطرو هيو. بهرحال، يوناني قدامت پسندي وارو خدا پراسرار ٿي رهيو ۽ تثليث مشرقي عيسائين کي پنهنجن عقيدن جي علائقائي نوعيت جي ياد دهاني ڪرائيندي رهي. آخرڪار يونانين فيصلو ڪيو ته هڪڙي مستند دينيات کي ڊينيز جي ٻئي معيار تي پورو لهڻ گهرجي: ان کي خاموش ۽ گڏيل، ٻئي هجڻ گهرجي.

يونانين ۽ لاطينين ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت جي باري ۾ قطعي مختلف نظريا قائم ڪيا. جسماني روپ ۾ اچڻ واري يوناني تصور جو تعين مئڪسيمس ڪنفيسر (Maximus the Confessor)، 580 کان 662 ع. ڪيو جيڪو بازنطيني دينيات جي باني طور مشهور آهي. اهو مغربي نقطه نظر جي مقابلي ۾ ٻڌمت جي تصور سان گهڻي ويجهڙائي رکندڙ آهي. ميخيسمس کي يقين هيو ته انسان پنهنجي تڪميل تڏهن ڪري سگهندا جڏهن اهي خدا سان وصل ڪندا، بلڪل ايئن جيئن ٻڌمت وارن جو عقيدو هيو ته بصيرت يا نرواڻ انسان ذات جي موزون منزل مقصود آهي. تنهن ڪري ”خدا“ انساني

حالت سان ڳنڍيل هڪڙي فالتو اوڀري يا خارجي حقيقت ڪونه هيو. مردن ۽ عورتن ۾ الوهيت لاءِ قوت ۽ اهليت موجود هئي ۽ ان جي حاصلات سان ئي ڀرپور انسان ٿي سگهيا ٿي. لاگوس حضرت آدم عليه السلام جي خطا جي تلافِي ڪرڻ لاءِ انسان ڪونه بڻيو هيو. دراصل جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارو عمل لازمي هيو توڙي حضرت آدم عليه السلام خطا نه ڪري ها. مردن ۽ عورتن کي لاگوس جي تشبيهه تي ٺاهيو ويو هيو ۽ اهي ان مان تڏهن فيض حاصل ڪري سگهندا جڏهن اها مشابھت وڌ کان وڌ ڪامل ٿي وڃي. تبور (Tabor) جبل تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جلال يافتہ انسانيت اسان کي الوهيت يافتہ انساني حالت ڏيکاري جنهن جا اسان سڀئي متمني هياسين. ”ڪلام (قول)“ (”وڙڊ“) کي جسم جي صورت انهي ڪري ڏني وئي ته جيئن سموري انسان ذات خدا ٿي وڃي. سڄي جو سڄو انسان، جسم ۽ روح، خدا جي رحمت سان خدا ٿي وڃي. (57) جهڙي طرح وجدان ۽ ٻڌمت واري جي حالت ۾ هڪڙي ماورائي حقيقت وارد نٿي ٿئي بلڪ انسان جي فطري صلاحيتن ۽ قوتن کي ئي جلال حاصل ٿئي ٿو. ائين الوهيت يافتہ عيسيٰ (عليه السلام) به اسان جي سامهون اها حالت پيش ڪئي جنهن کي اسان خدا جي رحمت سان حاصل ڪري سگهون ٿا. عيسائي ماڻهو حضرت عيسيٰ عليه السلام - مجسم خدا - جي تعظيم بلڪل اهڙي انداز ۾ ڪري ٿي سگهيا جيئن ٻڌمت مذهب وارا نروان حاصل ٿيل گوتمر جو احترام ڪندا آهن: اهو سڄي انداز ۾ پر جلال ۽ تسڪين حاصل ٿيل انسانيت جو پهريون مثال هيو.

جتي جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري يوناني نظريي عيسائيت کي مشرقي روايت جي ويجهو آندو اتي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ مغربي سوچ هڪڙو وڌيڪ باطني رستو اختيار ڪيو. ڪنٽربري جي بشپ انسيلم (Anselm)، 1033 کان 1109ع، پنهنجي ”خدا انسان ڇو بڻيو“ (”واءِ گاڊ بڪيم مئن“) جي عنوان واري مقالي ۾ مثالي دينيات جي وضاحت بيان ڪئي. ان چيو ته گناهه ايڏي وڏي پئماني تي موجود آهي جو انساني نسل جي لاءِ خدا جي منصوبي کي مڪمل ناڪامي کان بچائڻ لاءِ تلافِي ڪرڻ لازمي آهي. اسان جي ڏکڻ جو ڪفارو ادا ڪرڻ خاطر ”قول“ کي جسماني صورت ۾ پيدا ڪيو ويو. خدا جي عدل انهي ڳالهه جي تقاضا ٿي ڪئي ته اهو قرض ڪو اهڙو شخص ادا ڪري جيڪو پئي، خدا ۽ انسان هجي: گناهن جي وزن ٽپي بار انهي امر ڏانهن اشارو ٿي ڪيو ته صرف خدا جو پٽ ئي اسان کي چوٽڪارو ڏياري سگهيو ٿي، پر جيئن ته ڏوه جو ذميوار انسان هيو تنهن ڪري چوٽڪاري ڏيڻ واري جو تعلق به انساني لڏي مان هجڻ لازمي هيو. اهو هڪڙو جائز نقط نظر هيو جنهن کي خدا انساني انداز ۾ سوچيندي حساب ڪتاب ڪندي ۽ غور ۽ فڪر ڪندي عملي جامو پهرايو. ان سخت گير خدا واري مغربي نظريي کي پڻ هٿي ڏني. جيڪو صرف پنهنجي پٽ جي موت ذريعي ئي مطمئن ٿي سگهيو ٿي، جنهن کي انساني قرباني جي نموني ۾ پيش ڪيو ويو.

مغربي دنيا ۾ تشليث جي نظريي کي گهڻو ڪري غلط انداز ۾ سمجهيو ويو هيو. ماڻهو تن الوهي هستين جي باري ۾ تصور ڪندا هيا يا عقيدتي ۽ خدا سان مشابهت کي نظر انداز ڪرڻ جو رجحان رکندا هيا، ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام کي هڪڙو الوهي دوست ڪري پيش ڪندا هيا. مسلمانن ۽ يهودين کي اهو نظريو پريشان ڪندڙ گستاخي وارو لڳو. ان باوجود اسان کي معلوم ٿيندو ته يهوديت ۽ اسلام ٻنهي ۾ صوفين الوهيت جي باري ۾ گهڻي حد تائين ان سان مشابهت رکندڙ تصور قائم ڪيا. مثال طور پاڻ کي ”لاشي“ بڻائڻ واري خدا جي بصيرت صوفيت ۽ ”قبالا“ (Kabbalah)، ٻنهي ۾ اهم حيثيت رکي ٿي. تشليث ۾ ٻي پنهنجو سڀ ڪجهه پٽ کي منتقل ڪري ڇڏي ٿو. پاڻ کي هڪڙي پٽي ”قول“ ۾ ظاهر ڪرڻ جو امڪان پڻ. هڪڙو ڀيرو پنهنجو ”قول“ جاري ڪرڻ کان پوءِ ٻي خاموش ٿي ويو: اسان وٽ ان جي باري ۾ ٻڌائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونهي، ڇو ته اسان جنهن اڪيلي خدا کي ڄاڻون ٿا اهو لاگوس يا پٽ آهي. تنهن ڪري ٻي کي ڪاٺي سڃاڻپ ڪونهي. عام سوچ مطابق ”مان“ ڪونهي ۽ اهو اسان جي شخصيت واري خيال سان ملندڙ جلندڙ آهي. هستي جي عين ماخذ ۾ ”لاشي“ کان سواءِ ڪجهه به ڪونهي جنهن جي هڪڙي جهلڪ نه صرف ڊينيز بلڪ پلوٽينس، فلو ۽ گوتم ٻڌ پڻ ڏٺي. جيئن ته ٻي کي عام طور تي عيسائي جستجو جي منزل سمجهيو ويندو آهي تنهن ڪري عيسائي جو سفر لاشي، لامڪان ۽ نيست ڏانهن آهي. شخصي خدا يا شخصي ٿيل مطلق حقيقت جو تصور انساني لڏي منجهه وڏي اهميت وارو رهيو آهي: هندن ۽ ٻڌمت وارن کي عقيدتمندي جي شخصي ٿيل صورت يعني ڀڳتي لاءِ پنهنجي ماحول ۾ جاءِ ٺاهڻي پئي. پر تشليث جي علامت ٻڌائي ٿي ته شخصيت پرستي کان ماورا ٿيڻ لازمي آهي ۽ خدا کي انساني حوالن سان، يعني جيئن اسان روپو اختيار ڪيون ٿا يا رد عمل ظاهر ڪيون ٿا، تصور ڪرڻ ڪافي ڪونهي.

جسماني روپ اختيار ڪرڻ واري عقيدتي کي به بت پرستي جي خطري کي دور ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو. خدا کي هڪڙو دفعو ”ٻاهر جي“ بلڪل هڪڙي ٻي حقيقت سمجهيو وڃي ته اهو وڏي آساني سان هڪڙي بت جو روپ اختيار ڪري سگهي ٿو جيڪو انسانن کي پنهنجي ذات ۽ خواهشن جي پوڄا ڪرڻ جي قابل بڻائي ڇڏي ٿو. ٻين مذهبي روايتن ان تائيد سان ان کي روڪڻ جي ڪوشش ڪئي ته حقيقت مطلق ڪنهن نه ڪنهن نموني سان انساني حالت سان وابستہ آهي، جيئن برهمڻ ۾ آتما وارو نظريو. آريوس ۽ بعد ۾ نيسٽوريس ۽ يوٿيشن سڀني حضرت عيسيٰ عليه السلام کي يا ته الوهي يا انسان مان ڪو هڪ بڻائي پيش ڪرڻ گهريو انسانيت ۽ الوهيت کي الڳ الڳ رکڻ وارو اهو رجحان جزوي طور انهن جي آڏو رندڻڪ رهيو. اها حقيقت آهي ته انهن جا پيش ڪيل حل وڌيڪ منطقي هيا پر ”تبليغ“ (ڪيريگما) جي مقابلي ۾ ”عقيدتي“ (ڊوگما) کي، ماسواءِ شاعري ۽ موسيقي جي، مڪمل طور تشريح ٿيڻ جو ڪي حد ۾ نه رکڻ گهرجي. جسماني روپ اختيار ڪرڻ

وارو عقيدو جيئن ان کي اڻاناسيس ۽ مٽخسيس مبهم نموني ۾ بيان ڪيو ان هم ڪير بصيرت کي بيان ڪرڻ لاءِ هيو ته ”خدا“ ۽ انسان لازمي طور تي ناقابل علحدگي آهن. مغرب ۾ جتي جسماني روپ اختيار ڪرڻ واري نظرئي کي ان انداز ۾ پيش ڪونه ڪيو ويو اتي خدا کي انسان کان ٻاهر ۽ اسان کي معلوم دنيا جي هڪڙي متبادل هستي طور سمجهڻ جو رجحان موجود رهيو. نتيجي ۾ ان خدا کي بت بڻائي پوڄڻ گهڻو آسان ٿي ويو جنهن کي هاڻي مسترد ڪيو ويو آهي.

تاهم اسان کي خبر آهي ته عيسائين حضرت عيسيٰ عليه السلام کي اوتار بڻائي مذهبي سچائي جو هڪڙو خصوصي نظريو اختيار ڪيو: حضرت عيسيٰ عليه السلام انساني لڏي لاءِ خدا جو پهريون ۽ آخري ”قول“ هيو جنهن کان پوءِ مستقبل ۾ ڪنهن ٻئي مسيحا جي آمد غير ضروري ٿي وئي. جنهن جي نتيجي ۾ يهودين وانگر انهن کي به خواري جو منهن ڏسڻو پيو جڏهن ستين صدي دوران عرب ۾ هڪڙو رسول (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) ظاهر ٿيو جنهن دعويٰ ڪئي ته ان انهن جي خدا کان سڌي سنئين وحي حاصل ڪئي آهي ۽ پنهنجن ماڻهن لاءِ هڪڙو مقدس ڪتاب آندو آهي. وحدانيت جو نئون نظريو جيڪو آخرڪار ”اسلام“ جي نالي سان سڃاتو ويو ۽ مشرق وسطيٰ ۽ اتر آفريڪا ۾ حيرت انگيز تيزي سان پکڙجي ويو. انهن علائقن ۾ جتي يونانيت جون پاڻون پختيون ڪونه هيون، اسلام قبول ڪرڻ وارن ۾ رجوش ماڻهن سڪون جو ساهه کڻندي يوناني تثليث پسندي کان منهن موڙي ڇڏيو جيڪا خدا جي پراسراريت (باطنيت) کي هڪڙي اهڙي محوري ۾ پيش ڪندي هئي جيڪو انهن لاءِ اوڀرو هيو ۽ انهن الوهي حقيقت جي هڪڙي وڌيڪ سامي نظرئي کي اختيار ڪيو.

باب پنجون

وحدانيت - اسلام جو خدا

610ع ڌاري حجاز جي بارونق شهر مڪي جي هڪڙي واپاري کي جنهن ڪڏهن به بائيبل ڪونه پڙهيو هيو ۽ گهڻو ڪري يسمياھ، ڀرمياھ ۽ حزقيل عليهم السلام جي باري ۾ به ڪڏهن ڪونه ٻڌو هيو هڪڙو تجربو ٿيو جيڪو انهن ٻين نبين سڳورن جهڙوئي ساڳيو عجيب نموني وارو هيو. محمد بن عبدالله (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) جيڪو مڪي جي قريشي قبيلي جو هڪڙو فرد هيو رمضان جي مهيني ۾ هر سال شهر جي ٻاهران حرا جبل ڏانهن پنهنجي ڪٽنب کي عبادت ۽ رياضت ڪرڻ لاءِ وٺي ويندو هيو. عرب جزيري جي ماڻهن ۾ اهو هڪڙو عام دستور هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم عربن جي خدائ اعليٰ (الله) جي عبادت ڪرڻ ۾ وقت گذاريندا هيا ۽ انهن مقدس ڏينهن ۾ جيڪي غريب ماڻهو وٽن ايندا هيا انهن کي کاڌو کارائيندا هيا ۽ خيرات ڏيندا هيا. اهي گهڻو ڪري ڳچ وقت غور و فڪر ڪرڻ ۾ گذاريندا هيا. اسان کي کين بعد ۾ مليل منصب ۽ سندن سيرت پاڪ جي احوال مان معلوم ٿئي ٿو ته پنهنجي تازي غير معمولي ڪاميابي جي باوجود پاڻ مڪي ۾ موجود جاهلائي ماحول ڪري گهڻو فڪر مند هيا. صرف ٻه ڀيڙهيون اڳ تائين ٻين بدوي قبيلن وانگر قريشين به عربستان جي نخلستانن ۾ سخت ڏکي بدوي زندگي گذاري هئي: هر ڏينهن زندهه زهن لاءِ سخت ڪوشش جي تقاضا ڪندو هيو. بهرحال، ڇهين صدي عيسوي جي آخري سالن دوران اهي گهڻو ڪامياب واپاري ٿي ويا هيا ۽ مڪي کي عربستان جي آبادين مان نهايت اهم شهر ٺاهي ڇڏيو هئائون. انهن ڪڏهن پنهنجن خوابن خيالن ۾ به اهڙي شاهوڪاري ڪونه ڏني هئي. تاهه انهن جي سموري زندگيءَ جي انداز مان ائين پئي لڳو ته پراڻن قبائلي قدرن جي جاءِ ظالماڻي سرمائيداري نظام والاري ڇڏي آهي. ماڻهو پاڻ کي مٿيون منجهيل ۽ گم سم محسوس ڪري رهيا هيا. حضرت محمد صلي الله عليه وسلم کي معلوم هيو ته قريشي خطرناڪ ڏاڪي تي پهتل هيا ۽ انهن کي هڪڙي اهڙي ضابطه حيات جي ضرورت آهي جيڪو انهن کي پنهنجون حالتون ٺيڪ ڪرڻ ۾ مدد ڪري انهيءَ موقعي تي ڪوئي به سماجي حل مذهبي نوعيت جوئي ٿي سگهيو پئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خبر هئي ته قريشي پئسي کي ئي پنهنجو دين ڌرم بڻائي رهيا آهن. اها ڪا عجيب ڳالهه ڪونه هئي، چوڻه انهن لازمي طور ائين محسوس ڪيو هوندو ته انهن جي نئين دولت انهن کي بدوي زندگي جي رولڙي کان

ٻچائي ورتو آهي. انهن کي کاڌ خوراڪ جي تنگي ۽ قبائلي جهڳڙن کان محفوظ ڪري ڇڏيو هئائين جيڪي عربستان جي ميداني علائقن ۾ هر وقت موجود هوندا هيا ۽ هر بدوي قبيلو روزانو ٻئي قبيلي هٿان علائقي مان نيڪالي ملڻ جي امڪان جي ڊپ ۾ ورتل هوندو هيو. هاڻي انهن وٽ کاڌ خوراڪ جو چڱو ذخيرو هوندو هيو ۽ مڪي کي واپار ۽ ڌن دولت جو بين الاقوامي مرڪز بڻائي رهيا هيا. انهن محسوس ڪيو ته اهي هاڻي پنهنجي قسمت جا پاڻ مالڪ ٿي ويا آهن ۽ ڪن کي ته اهڙي يقين هيو ته ڌن دولت انهن کي لافاني بڻائي ڇڏيندي پر حضرت محمد صلي الله عليه وسلم کي پوري پڪ هئي ته پاڻ پراڻي جو اهو نئون رجحان قبيلي کي منتشر ڪري ڇڏيندو. پراڻن بدوي زندگي وارن ڏينهن ۾ قبيلي کي اوليت حاصل هئي جڏهن ته فرد کي ثانوي حيثيت هئي؛ چوٽه قبيلي جي هر فرد کي معلوم هيو ته ان جي زندهه رهڻ جو دارومدار انهن جي هڪ ٻئي جي سھاري تي پائيل آهي. نتيجي ۾ قبيلي جي غريب لاچار ماڻهوءَ جو خيال رکڻ انهن جي ذميواري هئي. هاڻي انفراديت پسندي گڏيل پائيجاري جي جاءِ والاري ڇڏي هئي ۽ پاڻ ۾ محاذ آرائي جو رجحان عام ٿي ويو هيو. فرد پنهنجي لاءِ ڌن دولت ڪمائڻ ۾ مشغول ٿي ويا هيا ۽ ڪنهن به غريب قريشي ڏانهن ڪو ڌيان ڪونه ڏيندا هيا. هر هڪ خاندان يا قبيلي جا ننڍڙا ننڍڙا ٽولا هڪ ٻئي سان مڪي جي دولت مان حصو ملڻ تي جهڳڙو ڪندا هيا ۽ نسبتن گهٽ خوشحال گهراڻن (جنهن ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پنهنجو هاشمي خاندان به شامل هيو) محسوس ڪيو ته انهن جو پنهنجو وجود خطري ۾ هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم انهي ڳالهه جا پوري طرح قائل هيا ته جيستائين قريشي پنهنجين زندگين جي وچ ۾ هڪڙي ماورائي ۽ اعليٰ و برتر قدر کي جاءِ نه ڏيندا ۽ پنهنجي حسد ۽ غرور تي قابو نه پائيندا ته سندن قبيلو باهمي جهڳڙي ۾ پاڻ کي اخلاقي ۽ سماجي طور ڇڙوڇڙ ڪري ڇڏيندو.

عربستان جي باقي علائقن ۾ به ماحول اونڌا هيو. ڪيترين صدين کان حجاز ۽ نجد جي علائقن جي بدوي قبيلن زندگي جي بنيادي ضرورتن لاءِ هڪ ٻئي سان شديد چڪتاڻ واري حالت ۾ گذاريو هيو. ماڻهن جي مدد ڪرڻ وارو عمل اجتماعي ٻڏي جو جذبو پيدا ڪندو آهي جيڪو زندگي گذارڻ لاءِ ضروري هيو. عربن هڪڙو تصور قائم ڪيو هيو جنهن کي اهي ”مروء“ سڏيندا هيا ۽ اهو ڪيترن مذهبي عملن جو پوراڻو ڪندو هيو. روايتي مفهوم ۾ عربن وٽ مذهب جي لاءِ تمام گهٽ وقت هوندو هيو. انهن جون بت پرستي واريون عبادتگاهون هونديون هيون جن ۾ بت رکيل هيا ۽ عرب انهن جي پوڄا ڪندا هيا. پر انهن کي ڏندڪٿائون قائم ڪونه ڪيون هيون جيڪي انهن ديوتائن ۽ مقدس جاين جو روحاني زندگي سان ڪو ناتو جوڙين ها. انهن وٽ حيات بعد الممات جو ڪو تصور ڪونه هيو بلڪ قسمت ۽ مقدر کي مطلق سمجهندا هيا. اهو طرز عمل اهڙي معاشري ۾ فطري هيو جتي مرڻ جي شرح تمام گهڻي هئي. مغربي دانشور اڪثر ڪري ”مروء“ جو ترجمو ”مردانگي“ ڪندا آهن، پر ان جو مفهوم تمام گهڻو

وسيع آهي: ان جو مطلب لڙائي ۾ همت، ذڪر تڪليف ۾ صبر ۽ برداشت ۽ قبيلي سان مڪمل وفاداري به آهي. ”مروء“ جا اصول هڪڙي عرب کان انهيءَ ڳالهه جي تقاضا ڪندا هيا ته پنهنجي جان جي پرواهه ڪرڻ کان سواءِ قبيلي جي سردار جي سڏ تي لبيڪ چوي ان لاءِ پنهنجي قبيلي خلاف ڪنهن به ڏاڍائي جو بدلو وٺڻ وارين سورهياڻي جي ذميواري لاءِ پاڻ اڀڻ لازمي هيو ۽ پنهنجي قبيلي جي ڪنهن فرد جي قتل جو مخالف قبيلي جي ماڻهوءَ کي قتل ڪري بدلو وٺندو هيو. اسان کي ان مرحلي ۾ پائيداري جو اصول گهڻو واضح نظر اچي ٿو: خود قاتل کي ئي سزا ڏيڻ ضروري ڪونه هيو چوڻه عربن جي اسلام کان اڳ واري معاشري ۾ گهربل ماڻهوءَ جو لڪي وڃڻ آسان ۽ ان کي ڳولڻ ڏکيو هيو. تنهن ڪري بدلي وٺڻ لاءِ ڪنهن به قبيلي جو هڪڙو فرد پئي جي برابر هيو. انتقامي سلسلو يا خون جي بدلي خون، اهڙي علائقي ۾ جتي ڪابه مرڪزي اختياري ڪونه هئي، سماجي تحفظ کي يقيني بنائڻ جو واحد ذريعو هيو. اتي هر هڪ قبيلو پنهنجو پاڻ حاڪم هيو ۽ اڄوڪي زماني جهڙو پوليس عملو ڪونه هيو. جيڪڏهن ڪو سردار جوابي ڪارروائي ۾ ناڪام ٿيو ٿي ته ڪوبه ماڻهو ان جي قبيلي جي عزت ڪونه ڪندو هيو ۽ ان جي ماڻهن کي بنا ڊپ جي قتل ڪندو هيو. بدلي وارو رواج ائين انصاف جو ٽڪڙو ۽ سخت نمونو هيو جنهن جو مطلب هيو ته ڪوبه قبيلو ٻين قبيلن مان ڪنهن تي به آساني سان چڙهت حاصل ڪري ڪونه سگهندو. ان جو اهو به مطلب هيو ته مختلف قبيلن آساني سان جهيڙي جهٽي جي بي قابو وهڪري ۾ ملوث ٿي ويندا، جنهن ۾ جيڪڏهن ماڻهن اهو محسوس ڪيو ته ورتل بدلو اصل ڏوهه جي پوري تلافِي نٿو ڪري ته اهي پئي قبيلن خوني تڪرار جي تياري ۾ لڳي ويندا.

بهر حال، توڙي جو اها وحشيائي ڳالهه هئي پر ”مروء“ ۾ گهڻيون خوبيون به هيون. ان ڳالهه ڳوڙهي ۽ مضبوط هم ڳير مساوات پسندي کي همٿايو ۽ مادي شين کي اهميت نه ڏيڻ جو ماحول ٺاهيو جيڪو اهڙي علائقي ۾ تمام ضروري هيو جتي ضروري شين جي گهڻي اثاڻ هئي: سخاوت ۽ خيرات جو رواج اهم خوبيون هيون ۽ ان عربن کي سڀاڻي جو نڪر نه ڪرڻ جو سبق ڏنو. اسان کي معلوم ٿيندو ته اهي خوبيون اسلام جو سرمايو ٿي ويون. ”مروء“ جو رواج ڪيترين صدين تائين عربن لاءِ ڪارائتو رهيو پر اهو ڇهين صدي جي جديد حالتن جو خاطر خواهه حل پيش ڪري نٿي سگهيو. اسلام کان اڳ واري دور جي آخري مرحلي دوران، جنهن کي مسلمان جهالت وارو دور سڏين ٿا، لڳي ٿو ته بي انتها غير اطميناني ۽ روحاني بيچيني موجود هئي. عرب هر طرف کان ٻن طاقتور بادشاهتن، ساساني فارس ۽ رومي بازنطين، سان گهيريل هيا. شهري آبادين مان عربن جي ماحول ۾ جديد خيال اچڻ شروع ٿي ويا هيا، شام ۽ عراق ڏانهن جيڪي واپاري وفد ويندا هيا اهي واپسي تي پاڻ سان تهذيب ۽ رعنايت جا قصا کڻي ايندا هيا. پوءِ به لڳي ٿو ته عربن جي قسمت ۾ دائمي وحشي پڻو لڪجي ويو هيو. قبيلن مسلسل جنگ ۽ جدل ۾ مصروف هيا، جنهن ڳالهه انهن لاءِ معمولي ذريعن کي گڏ ڪرڻ ۽ هڪڙي متحد قوم ٿيڻ

کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هيو ڇو ته اهي پنهنجي وجود کان ئي بي خبر ٿي ويا هيا. اهي پنهنجي قسمت کي پنهنجن هٿن ۾ وٺي پنهنجي هڪڙي تهذيب قائم ڪرڻ جي قابل ٿي ڪونه رهيا هيا. ان جي بجاءِ اهي وڏين طاقتن هٿان مسلسل استحصال هيٺ هيا: دراصل ڏاکڻي عرب جو وڌيڪ زرخيز ۽ مهذب خطو جيڪو هاڻي يمن ۾ شامل آهي، جنهن ۾ هروقت برساتن جي موسم رهندي هئي، اهو محض فارس جو هڪڙو صوبو ٿي ويو هيو. ساڳي وقت ٻاهر کان جيڪي انفراديت پسندي وارا نوان خيال علائقي اندر پکڙجندا پئي ويا انهن اتحاد وارين پراڻين قبائلي روايتن کي ڪوڪلو ڪري ڇڏيو. مثال طور حيات بد از موت واري عيسائي عقيدتي هر فرد جي ابدي قسمت کي مقدس تقدير بڻائي ڇڏيو: اهو ان قبائلي تصور سان ڪيئن ٿي مطابقت رکي سگهيو جنهن فرد کي برادري آڏو جوابده ٿي بڻايو ۽ تاڪيد ٿي ڪيائين ته مرد يا عورت جي لافانيت جو دارومدار قبيلي جي بقا ۾ ئي آهي؟

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم غير معمولي صلاحيت وارا انسان هيا. جڏهن پاڻ 632ع ۾ رحلت فرمايائون ته ان وقت تائين سڀني عرب قبيلن کي هڪڙي متحد برادري يا امت ۾ گڏ ڪرڻ جو بندوبست ڪري ورتو هئائون. پاڻ عربن کي هڪڙي روحانيت ڏنائون جيڪا شاندار نموني سان انهن جي پنهنجين روايتن سان ٺهڪندڙ هئي. ان روحانيت انهن جي طاقت جي ذخيرن جا اهڙا تالا کوليا جو هڪڙي صدي جي اندر اندر انهن پنهنجي هڪڙي عظيم سلطنت قائم ڪري ورتي، جيڪا هماليه کان پائرينيز جبلن تائين پکڙيل هئي ۽ هڪڙي شاندار تهذيب قائم ڪيائون. تاهه 610ع ۾ پنهنجي رمضان واري اڪيلائي دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جڏهن حرا جبل جي چوٽيءَ تي هڪڙي سوڙهي غار ۾ عبادت لاءِ ويهندا هيا ته پاڻ ڪڏهن به اهڙي غير معمولي ڪاميابي جو تصور به ڪونه ڪيو هوندائون. گهڻن عربن وانگر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي يقين ٿي ويو هيو ته ”الله“، يعني قديم عربي عبادت گهرن وارو خدائ برتر، جنهن جي نالي جي عام طور تي معنيٰ ”خداءِ واحد“ هئي، اهو يهودين ۽ عيسائين طرفان پوڄيو ويندڙ ساڳوئي خدا هيو. پاڻ سڳورن کي اهو پڻ يقين هيو ته ان ئي خدا جو ڪو پيغمبر سڳورو سندن قوم جي مسئلن کي حل ڪندو، پر کين اها پڪ ڪونه هئي ته پاڻ ئي اهي پيغمبر ٿيڻ وارا هيا. دراصل، عرب انهيءَ ڳالهه کان ناخوش هيا ته الله ڪڏهن به انهن ڏانهن ڪو پيغمبر يا انهن جو پنهنجو ڪو مقدس صحيفو ڪونه موڪليو هيو. توڙي جو بيت الله گهڻن قديم زمانن کان انهن جي وچ ۾ موجود هيو. ستين عيسوي صدي تائين اڪثر عربن کي اهو يقين ٿي ويو هيو ته ڪعبه الله، يعني مڪي جي شهر جي وچ ۾ هڪڙي هم چورس مضبوط عمارت، جيڪا صاف طور تي هڪڙي عظيم يادگار هئي، اصل ۾ الله جو گهر هيو. توڙي جوان وقت ان ۾ نباتين (Nabatean) ديوتا ”هبل“ جو بت رکيل هيو. سڀئي مڪي جا رهاڪو ڪعبت الله تي پر جوش نموني سان فخر ڪندا هيا جيڪا عربستان ۾ نهايت

اهم مقدس جاء هئي. هر سال جزيري جي ڪنڊ ڪڙچ کان عرب مڪي جي زيارت (حج) لاءِ ايندا هيا ۽ ڪجهه ڏينهن روايتي مذهبي رسمون ادا ڪندا رهندا هيا. بيت الله جي مقدس حدن جي تقدس ۾ هر قسم جي تشدد کان منع ٿيل هئي ته جيئن مڪي ۾ عرب اهو ڄاڻندي ته وڌيڪ وقتي طور تي پراڻين قبائلي دشمنين کان پاسو ڪيو ويو آهي، هڪ ٻئي سان پرامن طريقي ۾ واپار ڪري سگهن. قريشن کي خبر هئي ته انهي عبادت گهر کان سواءِ اهي ڪڏهن به واپاري ڪاميابي حاصل ڪري ڪونه سگهن ها. انهن کي اها به خبر هئي ته ٻين قبيلن منجهه انهن جي ناماچاري ۽ فضيلت جو دارومدار سندن طرفان ڪعبت الله جي سنڀال ڪرڻ تي ۽ ان جي قديم تقدس لاءِ سندن طرفان حفاظت ڪرڻ تي آهي. مگر الله قريش کي خصوصي امتياز سان نوازڻ جي باوجود انهن ۾ ڪڏهن به حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام يا حضرت عيسيٰ عليه السلام جهڙو ڪو نبي سڳورو ڪونه موڪليو هيو عربن وٽ پنهنجي ٻولي ۾ آسماني ڪتاب به ڪونه هيو.

تنهن ڪري انهن ۾ روحاني ڪمٽري جو ڳوڙهو احساس موجود رهندو پئي آيو. عرب جڏهن يهودين ۽ عيسائين سان لهه وچڙ ۾ ايندا هيا ته اهي انهن تي طنز ڪندا هيا ته عرب وحشي قوم آهن جن تي الله جو ڪوبه ظاهري ڪرم ڏسڻ ۾ ڪونه ٿو اچي. عرب انهن يهودي ۽ عيسائي ماڻهن لاءِ احترام سان گڏ حسد جو احساس به رکندا هيا جن کي ڪجهه اهڙيون ڳالهيون معلوم هيون جن جي عربن کي ڪا خبر ڪونه هئي. يهوديت ۽ عيسائيت کي انهي خطي ۾ ڪا گهڻي ڪاميابي حاصل ڪونه ٿي هئي توڙي جو عربن تسليم ٿي ڪيو ته مذهب جي اها ترقي پسند صورت انهن جي پنهنجي روايتي بت پرستي کان افضل تر آهي. ان زماني ۾ مڪي کان اتر طرف يثرب (هاڻي مدينه منوره) ۽ فڌڪ جي وسندين ۾ نامعلوم ٻڌ بنياد جا يهودي موجود هيا، ۽ فارس ۽ بازنطين جي سلطنتن جي وچ وارن سرحدي علائقن ۾ ڪجهه اترادي قبيلن تڻيٿ يا نيسطوريت واري عيسائيت قبول ڪري ورتي هئي. اڃا تائين بدوي عرب پنهنجي ڪاوڙيلي طبيعت سان گڏ خودمختيار هيا ۽ پنهنجن هر وطن يمنين وانگر عظيم طاقتن جي حڪمراني هيٺ اچڻ لاءِ تيار ڪونه هيا ۽ کين وري پوري پڪ هئي ته ٻنهي، پارسين ۽ بازنطينين، يهوديت ۽ عيسائيت جي مذهبن کي علائقي ۾ پنهنجن دنياوي مفادن کي هٿ ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو هيو. اهي جبلي طور انهيءَ ڳالهه کان به آگاهه هيا ته انهن تمام گهڻو ثقافتي نقصان سٺو آهي، ڇو ته انهن جون پنهنجون روايتون متجي ويون هيون. انهن کي جنهن آخري ڳالهه جي ضرورت هئي اها ڌاري دينيات هئي جيڪا اوڀرين ٻولين ۽ روايتن ۾ لکيل هئي.

لڳي ٿو ته ڪجهه عربن سلطنتن جي سهڪارن کان سواءِ ئي آزاداڻي طور تي وحدانيت جي هڪڙي وڌيڪ غير جانبدار صورت ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. پنجين عيسوي صدي ۾ ئي هڪڙو فلسطيني عيسائي تاريخدان سوزومينس

(Sozomenus) اسان کي ٻڌائي ٿو ته شام ۾ ڪجهه عربن هڪڙو مذهب پيهر ڳولي لڌو هيو جنهن کي اهي حضرت ابراهيم عليه السلام جو حقيقي مذهب چوندا هيا، جيڪو خدا طرفان توريت ۽ انجيل نازل ڪرڻ کان اڳ واري دور جو رهاڪو هيو تنهن ڪري اهو نه ته يهودي هيو ۽ نه عيسائي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پهريون سيرت نگار محمد بن اسحاق (وفات 767ع) اسان کي ٻڌائي ٿو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم طرفان پيغمبرائي تبليغ ڪرڻ کان ٿورو اڳ مڪي جي چئن قريشين فيصلو ڪيو هيو ته اهي حضرت ابراهيم عليه السلام جو حقيقي مذهب، دين حنيفه اختيار ڪندا. ڪجهه مغربي دانشورن جو چوڻ آهي ته اهو ننڍڙو حنيفه مسلڪ هڪڙو مذهبي افسانو آهي، جيڪو جاهليت جي روحاني پيچيني جي نشاندهي ڪري ٿو پر ان جو ضرور ڪونه ڪو حقيقي بنياد رهيو هوندو. حنيفي دين جي چئن پيروڪارن مان ٽي ماڻهو مسلمانن ۾ گهڻو مشهور آهن: حضرت عبدالله بن جحش رضي الله تعاليٰ عنه جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو سوت هيو ورقه بن نوفل جيڪو بعد ۾ عيسائي ٿي ويو هيو ۽ حضرت محمد صلي الله جي ابتدائي روحاني صلاحڪارن مان هڪ هيو ۽ زيد بن عمر جيڪو حضرت محمد صلي الله عليه وسلم جي ويجهن اصحابن مان هڪڙي ۽ اسلامي سلطنت جي ٻئي خليفن حضرت عمر بن خطاب رضي الله تعاليٰ عنه جو چاچو هيو. ڪهاڻي مشهور آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام جي مذهب لاءِ شام ۽ عراق ۾ ڳولا ڪرڻ لاءِ روانو ٿيڻ کان هڪڙو ڏينهن اڳ زيد ڪعبت الله شريف سان ٿيڪ لڳايون بيٺو هيو ۽ زماني جي مروجہ طريقي موجب طواف ڪندڙ قريشن کي ٻڌائي رهيو هيو: ”اي قريشي! ان جو قسم جنهن جي هٿ ۾ زيد جو ساهه آهي، توهان مان هڪڙو به ابراهيم (عليه السلام) جي دين جو پوئلڳ ڪونه آهي. پر صرف مان آهيان.“ پوءِ ان ٿڌو ساهه ڪڍندي چيو ”اي الله! جيڪڏهن مون کي خبر هجي ها ته تون پنهنجي لاءِ ڪهڙي طريقي جي عبادت ڪرڻ کي پسند ڪرين ٿو ته مان ائين عبادت ڪريان: پر ان جي مون کي ڪا خبر ڪونهي.“ (1)

610ع ۾ رمضان شريف جي سترهين تاريخ جي رات الهمي وحي لاءِ زيد جي تمنا حرا جبل تي پوري ٿي وئي هئي. جڏهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي ننڊ مان لڏي اٿاريو ويو هيو ۽ پاڻ کي هڪڙي ڊيچاريندڙ انهي موجودگي ۾ ويڙهيل محسوس ڪيو هيائون. بعد ۾ پاڻ انهي ناقابل بيان تجربي کي عربي اصطلاحن ذريعي بيان ڪيائون. پاڻ فرمايائون ته هڪڙو ملائڪ سنڌن آڏو ظاهر ٿيو هيو ۽ کين هڪڙو مختصر حڪم ٻڌايائين: ”پڙه (اقرا!)“ عبراني پيغمبرن وانگر جيڪي خدا جي قول (ڪلام) کي ورجائڻ کان گهڻو ڪري لهرائيندا هيا، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم به احتجاج ڪندي انڪار ڪيو ”مان پڙهيل ڪونه آهيان!“ پاڻ کي ڀوپا (ڪاهن) ڪونه هيا، يعني عربستان جي مجذوب نجومين مان ڪو جيڪي الوهي مڪاشفن کي پڙهڻ جي دعوا ڪندا هيا. پر، حضرت محمد ﷺ ڀي الله تعاليٰ عليه وآله

وسلم فرمايو ته ملائڪ رڳو کين هڪڙي طاقت واري زور سان پاڪر وجهي پڪوڙيو هيو جنهن سبب پاڻ ائين محسوس ڪري رهيا هيا ڇڻ سندن بدن مان ساهه ڪي نپوڙي ڪڍيو پيو وڃي. جيئن ئي پاڻ ائين محسوس ڪيائون ته هاڻي وڌيڪ برداشت ڪري ڪونه سگهندا ته ملائڪ کين ڇڏي ڏنو ۽ ٻيهر کين هدايت ڪيائين ”پڙه (اقرأ!)“ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ٻيهر انڪار ڪيو ۽ ملائڪ به ٻيهر کين پاڪر وجهي زور سان پڪوڙيو ۽ پاڻ محسوس ڪيائون ته هاڻي برداشت جي آخري حد اچي وئي آهي. آخرڪار ٽيون ڀيرو سخت پڪوڙ ۽ ٻئي پڇاڻي تي نئين آسماني صحيفي جا پهريان لفظ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي زبان مبارڪ تان جاري ٿي ويا:

ترجمو: پڙه پنهنجي رب جي نالي سان جنهن پيدا ڪيو. پيدا ڪيائين انسان کي رت جي دڳ مان. پڙه ۽ تنهنجو رب (سڀ کان) وڏو ڪريم آهي. اهو (رب) جنهن قلم سان لکڻ سیکڙايو. انسان کي (اهو ڪجهه) سيکاريائين جيڪو (اهو) نه ڄاڻندو هيو. (2)

خدا پهريون دفعو عربي ٻولي ۾ ڪلام ڪيو هيو ۽ ان صحيفي کي قرآن شريف جو نالو ڏنو ويو.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم هيبت ۾ اچي ويا ۽ ڏکڻ لڳا. انهيءَ سوچ کان ڊڄڻ لڳا ته ڪٿي ماڻهو کين عام رواجي پويو (ڪاهن) نه سمجهڻ لڳن ۽ وٽن اچي مشورو وٺڻ لڳن ته سندن ڪو گم ٿيل جانور ڪٿي آهي. پوي لاءِ اهو سمجهيو ويندو آهي ته ان جي هٿ ۾ جن آهي. يعني پوت پرين مان ڪو هڪ جن لاءِ اهو سمجهيو ويندو آهي ته ڌرتي جي گولي تي ڏيکاري ڏيندا رهندا آهن ۽ جيڪي پریشاني وقت ماڻهن جي رهنمائي ۽ مدد ڪري سگهندا آهن. شاعرن کي به يقين هوندو هيو ته انهن سان به سندن ذاتي جن گڏ آهي. انهي سبب يثرب جو شاعر حسان بن ثابت، جيڪو بعد ۾ مسلمان ٿي ويو هيو چوي ٿو ته جڏهن ان کي شاعري جي ذات حاصل ٿي ته ان جو جن ان آڏو ظاهر ٿيو هيو ان کي زمين تي ڪيرايو هئائين ۽ زبردستي ان جي واتان الهامي لفظ چورايائين. اهو بس القا جو هڪڙو قسم هيو جنهن کان حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم چڱيءَ طرح آشنا هيو ۽ انهيءَ ڳالهه جي احساس ته شايد پاڻ ديوانو (مجنون) ٿي ويو آهي يا سندن مٿان ڪنهن جن جو پاڇو پئجي ويو آهي. پاڻ ايترو اداس ٿي ويا جو زنده رهڻ تان دل ڪڍي وين. پاڻ سدائين پوين جي مذمت ڪندا هيا جيڪي اڪثر سمجهه کان ٻاهر ۽ ابتيئون سبتيون ڳالهيون ڪندا هيا. پاڻ سدائين قرآن شريف کي روايتي عربي شاعري کان امتيازي فرق وارو رکڻ لاءِ فڪر ۾ رهندا هيا. هاڻي غار مان تڪڙو تڪڙو نڪري پاڻ کي جبل جي چوٽيءَ تان هيٺ ڪيرائڻ ۾ مرڻ جو فيصلو ڪيائون. پر جبل جي هڪڙي پاسي پاڻ هڪڙي نوراني چهر کي ڏٺائون جنهن جي پاڻ بعد ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام طور سڃاڻپ ڪرايائون:

”جڏهن مان جبل تان لهندي اڌ رستي ۾ هيس ته مون آسمان منجهان هڪڙي آواز کي اهو چوندي ٻڌو ”اي محمد! (صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم) توهان الله جا رسول آهيو ۽ مان جبرائيل آهيان“ مان مٿي آسمان ڏانهن ڏسڻ لڳس ته ڪير ڳالهائي رهيو هيو ۽ ڏٺو ته جبرائيل انسان جي صورت ۾ افق ۾ لانگ ورايون بيٺو آهي... مان ان کي ڏسڻ بيهي رهيس. نه اڳتي ٿي وڌيس نه پوئتي ٿي هٽيس. پوءِ مان پنهنجو منهن ان کان ڦيرائڻ شروع ڪيو پر آسمان تي جنهن به پاسي ڏانهن مون نهاريو پئي ان کي ساڳي حالت ۾ سامهون ڏٺو ٿي.“ (3)

اسلام ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام کي وحى ڪئي ايندڙ مقدس روح نچيو ويو آهي. هڪڙو سيلو جنهن جي ذريعي الله تعاليٰ پنهنجن ٻانهن ۽ ان ڪلام ڪندو آهي. اهو ڪو خوبصورت ۽ دلڪش ملائڪ ڪونه هيو پر غلبو پاڻ واري هڪڙي هستي هئي جنهن کان جان بچائڻ ممڪن ڪونه هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي اهڙي نوراني هستي جي غلبي پائيندڙ حراس جو احساس ٿيو هيو جنهن کي عبراني پيغمبر ”قدوس“ يعني خدا جو هيبتناڪ وجود چوندا هيا. جڏهن اسرائيلي پيغمبرن کي به ان جو تجربو ٿيو هيو ته انهن به جسماني ۽ نفسياتي طور پاڻ کي مرندڙ محسوس ڪيو هيو. پر يسمياع يا جرمياع (يرمياھ) عليه السلام جي برخلاف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم وٽ پنهنجي حمايت ۾ حوصلو ڏيارڻ واري ڪا تسليم ٿيل روايت موجود ڪونه هئي. ائين پئي لڳو ته اهو هيبتناڪ تجربو سندن مٿان ناگهاني آفت ٿي ڪريو هيو ۽ سندن مٿان ڏڪڻي طاري ڪري ڇڏي هئائين. پريشاني جي حالت ۾ لاشعوري طور پاڻ پنهنجي گهر واري حضرت خديجه رضي الله تعاليٰ عنها وٽ پهتا. زور سان ڪنبندي ۽ ٽاهڙجندي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پنهنجي پياري زال جي جهولي ۾ مٿو مبارڪ رکي سمهي پيا ۽ فرمايائون ”مون کي ڪمبل ويڙها مون کي ڪمبل ويڙها“ ۽ ان کي الوهي وجود کان لڪائڻ لاءِ منت ڪرڻ لڳا. جڏهن سندن خوف ڪجهه گهٽ ٿيو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پنهنجي پياري زال کان پڇيو ته ڇا اهو واقعي چريو (مجنون) ٿي ويو آهي. سندس پياري گهر واري حضرت خديجه الڪبري رضي الله تعاليٰ عنها هڪدم کين تسلي ڏني: ”توهان پنهنجن مائٽن تي مهربان ۽ سٺو سلوڪ ڪرڻ وارا آهيو. توهان غريبن ۽ يتيمن جي مدد ڪندا آهيو ۽ انهن جو بار کڻندا آهيو. توهان جي قوم مان جيڪي گڻ ختم ٿي ويا آهن، توهان انهن اخلاقي گڻن کي وري جيارڻ لاءِ پاڻ پتوڙيندا آهيو. توهان مهمانن جي آڌر ڀاءُ ۽ خدمت ڪندا آهيو ۽ ضرورتمندن جي مدد ڪندا آهيو. منهنجي جان! ائين ٿي نٿو سگهي.“ (4) خدا اهڙي رپچڪي انداز ۾ عمل ڪونه ڪندو آهي. حضرت خديجه رضي الله تعاليٰ عنها صلاح ڏني ته انهن کي منهنجي سوت ورق بن نوفل سان مشورو ڪرڻ گهرجي. جيڪو ان وقت عيسائي ۽ آسماني

صحيفن جو عالم هيو. ورقه کي ڪنهن به قسم جو مبالغو ڪونه ٿيو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تي به حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ پين نبيين سڳورن جي خدا طرفان وحي نازل ٿي آهي ۽ پاڻ عرب قوم ڏانهن الاهي پيغامبر ٿي ويا آهن. آخرڪار ڪجهه سالن جي عرصي کان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي پڪ ٿي وئي ته معاملو ائين ئي آهي ۽ پاڻ قرين آڏو تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون ۽ انهن جي پنهنجي ٻولي ۾ آسماني ڪتاب پيش ڪيائون.

بهرحال، توريت جي برخلاف، جيئن بائيبل ۾ بيان ٿيل آهي ته اهو طور سينا تي هڪڙي ئي مرحلي ۾ پوري جو پورو حضرت موسيٰ عليه السلام تي نازل ٿيو هيو قرآن شريف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تي 23 سالن جي عرصي ۾ ٿورو ٿورو ٿي آيتن، سورتن جي صورت ۾ نازل ٿيو. قرآن شريف جو ائين ٿورو ٿورو نازل ٿيڻ هڪڙو ڏکيو ۽ وقت طلب عمل هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم فرمائيندا هيا، ”مون تي جڏهن به وحي نازل ٿيندي آهي ته مون تي وجداني ڪيفيت طاري ٿي ويندي آهي ۽ ائين محسوس ٿيندو آهي جڻ منهنجي بدن مان ساهه کڻي نپوڙي ڪڍيو پيو وڃي.“ (5) کين الاهي پيغام کي ڌيان سان ٻڌڻو پوندو هيو ان جو مشاهدو ڪرڻ ۽ اهميت سمجهڻ جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ کين جدوجهد ڪرڻي پوندي هئي، ڇو ته پيغام اڪثر واضح ۽ زباني طور ڳالهائڻ واري انداز ۾ نازل ڪونه ٿيندو هيو. پاڻ فرمائيندا هيا ته ڪڏهن ڪڏهن الاهي پيغام جو تڻ ڇٽو هوندو هيو. کين جبرائيل عليه السلام ڏسڻ ۾ ايندو هيو ۽ ٻڌندا هيا ته اهو ڇا چئي رهيو آهي. پر ڪڏهن ڪڏهن وحي سخت ڏکي ۽ اڻ چٽي هوندي هئي: ”ڪڏهن ڪڏهن اها مون تي ڪنهن گهٽي جي واڃت وانگر ايندي آهي ۽ اها منهنجي لاءِ ڏکي ڳالهه هوندي آهي. جڏهن پيغام کي مان سمجهي ويندو آهيان ته گهٽين جو واڃت ختم ٿي ويندو آهي.“ (6) سيرت نگاري جي دور جا پهريان سيرت نگار کين وحي کي اهڙي ڌيان سان ٻڌندڙ ڏيکارين ٿا جنهن کي شايد اسان وجد سڏيون، بلڪه ائين جيئن ڪو شاعر نظم ٻڌڻ جي مرحلي کي پنهنجي ذهن جي لڪل گوشن مان آهستي آهستي طاري ٿيندي بيان ڪري قرآن شريف ۾ خدا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي هدايت ڪري ٿو ته بي ربط مطلب کي ڌيان سان ٻڌي ۽ اهڙي نموني سان جنهن کي وردسورٿ (wordsworth) ”ڏاهپ واري اطاعت گذاري“ سڏي ٿو. (7) ان کي لفظن تي زور ڏيڻ لاءِ يا ان مٿان ڪنهن خاص ذهني مطلب لاءِ تڪڙ ڪرڻ نه گهرجي، جيستائين حقي مقصد پنهنجو پاڻ کي پنهنجي مناسب وقت تي ظاهر ڪري:

”وحي جي لفظن کي ورجائڻ ۾ پنهنجي زبان کي تڪڙ ۾ نه چور: تون ياد ڪرڻ جي جلدي ۾ قرآن سان گڏ پنهنجي زبان نه چور. بيشڪ ان کي (تنهنجي دل ۾) محفوظ ڪرڻ ۽ پڙهڻ اسان جي ذمي آهي. پوءِ جڏهن اسان ان کي پڙهي بيهون ان وقت ان پڙهيل جي (پنهنجي

سموري ڌيان سان) اتباع ڪر. پوءِ ان جون باريڪيون (مطلب) توتي ظاهر فرمائڻ اسان جي ذمي آهي.“ (سورت القیامة آیت 16 کان 19)

سموري تخليقي صلاحيت وانگر، اهو هڪڙو ڏکيو مرحلو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم سڪتي جي حالت ۾ اچي ويندا هيا ۽ ڪڏهن ڪڏهن لڳندو هيو ته هوش گم ٿي ويو اٿن؛ سڀني جي ڏينهن ۾ به پگهر ۾ شرابور ٿي ويندا هيا ۽ اڪثر پيڙجڻ وانگر اندر نپوڙجندو محسوس ٿيندو هين. جيڪو کين پنهنجو مٿو مبارڪ ڳوڏن ۾ وجهي ويهڻ تي مجبور ڪري ڇڏيندو هيو. اها اهڙي حالت هئي جيڪا سندن همعصر يهودي صوفي اختيار ڪندا هيا، جڏهن اهي احساس ۽ شعور جي ڪنهن متبادل حالت ۾ اچي ويندا هيا - توڙي جو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ان کي سمجهي ڪونه سگهيا.

اها ڪا عجيب ڳالهه ڪونهي ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم وحي جي نازلات کي هڪڙي سخت ذميواري وارو محسوس ڪيو؛ پاڻ نه صرف پنهنجن ماڻهن لاءِ هڪڙي نئين سياسي نظام ذريعي ڪم ڪري رهيا پر پاڻ هر زماني جي لاءِ موزون هڪڙي عظيم روحاني ۽ معنوي قاعدي کي به سهيڙي رهيا هيا. کين يقين هيو ته پاڻ الله جي ناقابل ڪلام کي عربي ٻولي ۾ پيش ڪري رهيا هيا ڇو ته قرآن شريف کي اسلام ۾ اهڙي روحاني مرڪزي حيثيت حاصل آهي جيئن گوشت پوست (لاڳوس) واري حضرت عيسيٰ عليه السلام کي عيسائيت ۾ آهي. اسان ٻئي ڪنهن به وڏي مذهب جي بانيڪار جي مقابلي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم بابت گهڻو ڪجهه ڄاڻون ٿا، ۽ قرآن شريف ۾ جنهن جي آيتن ۽ سورتن جي صحيح صحيح تاريخن مطابق نشاندهي ڪري سگهجي ٿي. اسان ڏسي سگهون ٿا ته سندن فڪري انداز پنهنجي دائري ۾ اڃا وڌيڪ عالمگير حيثيت اختيار ڪندي ڪيئن اسريو ۽ ترقي ڪيائين. کين جيڪا به ذميواري ادا ڪرڻي هئي يا ڪم سهيڙڻو هيو اهو سڀ جو سڀ گڏ ٿي ڪونه مليو پر اهو وحي ذريعي انهن ڏانهن ٿورو ٿورو ٿي نازل ٿيو هيو. موقمن جي داخلي ۽ منطق جي ڳوڙهي سمجهه مطابق قرآن شريف ۾ اسان کي اسلام جي ابتدائي دور جي واقعہ در واقعہ تشريح ملي ٿي. جيڪا مذهبي تاريخ ۾ بي مثال آهي. انهيءَ مقدس ڪتاب ۾ لڳي ٿو ته الله پيدا ٿيندڙ حالت تي تبصرو ڪري ٿو: اهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تي ٿيندڙ ڪجهه اعتراض جو جواب ڏئي ٿو. جهاد جي اهميت بيان ڪري ٿو يا ابتدائي مسلمان برادري (امت) منجهه ڪنهن تڪرار بابت ڄاڻ ڏئي ٿو ۽ انساني زندگي جي الوهي جهت (طرف) ڏانهن اشارو ڪري ٿو. اهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تي انهيءَ صورت ۾ نازل ڪونه ٿيو هيو جنهن ترتيب ۾ اڄ اسان پڙهون ٿا پر موقعي مناسبت جي نموني ۾ نازل ٿيو هيو ته جيئن پاڻ انهن جي داخلي منطق يا ڳوڙهي معنيٰ سمجهن. جڏهن به ڪا آيت نازل ٿيندي هئي ته جيئن ته پاڻ لکي پڙهي ڪونه سگهندا هيا تنهن ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ان

تلاوت ڪندا هيا. مسلمان ان کي دل سان ٻڌي ياد ڪندا هيا ۽ جيڪي لکيل پڙهيل هيا اهي انهن کي لکندا هيا. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي رحلت کان ڪي ويهه سال پوءِ سرڪاري طور قرآن شريف جو پهريون گڏيل نسخو پڌرو ڪيو ويو. هيو. ان ترتيب مطابق وڏيون سورتون شروع ۾ ۽ ننڍيون سورتون آخر ۾ رکيون ويون. قرآن شريف جي اها ترتيب ڪلام الاهي کي سمجهڻ ۾ ڪا ڏکيائي پيدا ڪونه ٿي ڪري چوڻ قرآن شريف ڪو (انسان جو لکيل) فڪري مقالو يا بحث جو مضمون ڪونه آهي جو ان جي لاءِ ترتيب جي ضرورت هجي. ان جي بجاءِ اهو مختلف موضوعن جو ذڪر ڪري ٿو: هن دنيا ۾ خدا جو حاضر ناظر هجڻ، نبين سڳورن جي زندگين جا حالات ۽ قيامت جو ڏينهن. عربي ٻولي جي خوبصورتي کان اڻ واقف مغربي دانشور کي شايد قرآن شريف ۾ ساڳي ڳالهه جو وري وري ورجاءِ نظر اچي ۽ اهو ان کان بيزاري محسوس ڪري ان ۾ هڪڙي مقصد لاءِ ڪيترائي دفعا ذڪر ڪيو ويو آهي، پر قرآن شريف نجبي طور ڏسڻ جي مقصد لاءِ نازل ڪونه ٿيو هيو پر ماڻهن ۾ پڙهي ٻڌائڻ لاءِ هيو. جڏهن مسلمان مسجد شريف ۾ قرآن شريف جي تلاوت ٻڌندا آهن ته انهن کي پنهنجي دين جي سموري مرڪزي اصولن جي ياد تازي ٿي ويندي آهي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جڏهن مڪي ۾ تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي ته کين پنهنجي زمينداري جي ڪردار جو صرف پوروئٽو تصور هيو. کين اهو يقين ڪونه هيو ته پاڻ ڪنهن نئين عالمگير مذهب جو بنياد وجهي رهيا آهن پر کين اهو محسوس ٿيندو هيو ته پاڻ قريشين ڏانهن خدائِ واحد جو پراڻو مذهب پيش ڪري رهيا آهن. شروع ۾ پاڻ اهو به ڪونه ٿي سوچيائون ته کين ڪو ٻين عرب قبيلن آڏو تبليغ ڪرڻي پوندي پر صرف مڪي وارن ۽ ان جي پسگردائي وارن ماڻهن کي تبليغ ڪرڻي پوندي⁽⁸⁾ شروع ۾ کين مذهبي حڪومت قائم ڪرڻ جو خواب خيال به ڪونه هيو ۽ نه وري کين خبر هئي ته مذهبي حڪومت ڇا ٿيندي آهي. شهر ۾ سندن ڪوبه سياسي ڪردار ڪونه هوندو هيو پر سندن ڪم هڪڙي تنبيهه ڪرڻ واري وارو هوندو هيو.⁽⁹⁾ الله تعاليٰ کين قريشين کي انهن جي خرابين کان آگاهه ڪرڻ لاءِ موڪليو هيو. بهرحال، سندن ابتدائي پيغام ۾ قيامت جي ڏينهن جو ذڪر ڪونه هيو پر اهو هڪڙي اميد جو پيغام هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي قريشن آڏو الله جي موجودگيءَ کي ثابت ڪرڻو ڪونه هيو. اهي سڀئي ڪنهن حد تائين الله کي مڃيندا هيا، جيڪو زمين ۽ آسمان جو خالق هيو ۽ گهڻا ته ان کي اهو ئي خدا مڃيندا هيا جنهن جي يهودي ۽ عيسائي عبادت ڪندا هيا. ان جو موجود هجڻ تسليم ٿيل هيو. جيئن الله تعاليٰ پاڻ ابتدائي سورتن مان هڪڙي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي چوي ٿو:

”۽ جيڪڏهن تون انهن کان پڇين ته ڪنهن ٺاهيا آسمان ۽ زمين ۽ ڪم ۾ لڳايائين سج ۽ چنڊ ته ضرور چوندا الله... ۽ جيڪڏهن تون انهن کان پڇين ته آسمان کان پاڻي ڪنهن لاهڻو پوءِ ان جي ذريعي زمين

آباد (جيئري) ڪيائين. ان جي مرڻ (غير آباد ٿيڻ) بعد ته ضرور چوندا
الله (سورت العنڪبوت آيت 61 کان 63)

اصل مسئلو اهو هيو ته قريشي ان دين جي عملي صورتن جي باري ۾ ڪونه
سوچيندا هيا. خدا انهن مان هر هڪ کي مني جي هڪڙي ڦڙي مان پيدا ڪيو هيو جيئن
پهرين پهرين وحي ۾ به اهو چٽو ٿيل هيو. انهن جو زندگيءَ جي بقاءَ ۽ کاڌ خوراڪ لاءِ خدا
تي ئي انحصار هيو ۽ پوءِ به اهي خود ڪفيلي ۽ غير حقيقي سوچ مطابق پاڻ کي دنيا جو
مرڪز سمجهندا هيا. (10) تنهن ڪري اهي هڪڙي سني عرب معاشري جي فردن طور
پنهنجون ذميواريون قبول ڪرڻ لاءِ تيار ڪونه هيا.

نتيجي ۾ قرآن شريف جي ابتدائي آيتن ۾ قريشن کي خدا جي رحم کان خبردار
ٿيڻ جي تلقين ڪئي وئي. اهو رحم جيڪو کين جنهن پاسي به نظر ڦيرائيندا ته ڏسڻ ۾
ايندو. ان کان پوءِ پنهنجي نئين ڪاميابي جي باوجود انهن کي احساس ٿيندو ته اهي ان
(خدا) آڏو ڪيترين شين لاءِ محتاج آهن. فطري نظام جي خالق مٿان پنهنجي مڪمل
انحصار کي تسليم ڪندا:

”انسان کي حيف هجي ڪيڏو نه ناشڪرو آهي. ان کي ڪهڙي شي
مان ٺاهيائين. پاڻي جي ڦڙي مان ان کي پيدا ڪيائين. پوءِ ان کي
مختلف انداز تي رکيائين. پوءِ ان تي واٽ آسان بڻايائين. پوءِ ان کي
موت ڏنائين پوءِ ان کي قبر ۾ رکيائين. پوءِ جڏهن گهريائين ان کي ٻاهر
ڪڍيائين. هرگز نا ان اڃا تائين پورو نه ڪيو جيڪو ان کي حڪم
هيو. پوءِ انسان کي گهرجي ته پنهنجي طعام جي طرف ڏي ڏسي. (جو)
اسان چڱي طرح پاڻي وڌو. پوءِ زمين کي خوب چيريو سين. پوءِ ان ۾
اناج ڄمايو سين. ۽ انگور ۽ گاهه. ۽ زيتون ۽ ڪجي ۽ گهاٽا باغيچا. ۽
ميوو ۽ چراگاهه. توهان جي فائدي جي واسطي ۽ توهان جي جانورن
لاءِ.“ (عيس آيت 17 کان 32)

تنهن ڪري خدا جي موجودگيءَ تي بحث ڪونهي. قرآن موجب ”ڪافر“ اسان جي
سمجه وارو دهر يو ڪونه آهي جيڪو خدا کي نٿو مڃي. پر اهو جيڪو ناشڪرو آهي
يعني اهو جيڪو چٽي طرح ڏسندو هجي ته ان تي الله تعاليٰ جون ڪيتريون نعمتون
آهن پر انهن نعمتن کي مڃڻ کان انڪاري هجي ۽ خدا جو شڪر ادا نه ڪري

قرآن شريف قريشين کي ڪا نئين ڳالهه ڪونه سيکاري رهيو هيو. دراصل اهو اڳ
معلوم ٿيل ڳالهين جي ياد دهاني ڪرائڻ جي دعويٰ ڪري ٿو جن کي اهو واضح
يڪسانيت سان پيش ڪري ٿو. اڪثر ڪري قرآن شريف ڪنهن موضوع کي هڪڙي
محاوري سان بيان ڪري ٿو. جيئن: ”ڇا توهان ڪونه ڏٺو...؟“ يا ”ڇا توهان کي خبر
ڪونهي...؟“ خدا جو ڪلام ڪٿي مٿي ۽ الڳ ٿلڳ ويهي احڪام جاري ڪونه ڪري
رهيو هيو پر اهو قريشن سان ڳالهه ٻولڻ ڪرڻ واري انداز ۾ مخاطب ٿي رهيو هيو. مثال

طور اهو انهن کي ياد ڏياري ٿو ته ڪعبت الله شريف، جيڪو الله جو گهر (بيت الله) آهي، انهن جي ڪاميابي جو گهڻو سبب آهي، جيڪو واقعي خدا سان هڪڙو تعلق رکندڙ هيو. قريشن کي ان مقدس زيارت گاهه جو طواف ڪرڻ سان وڏي عقيدت هئي پر جڏهن اهي پاڻ کي يا پنهنجين مادي ڪاميابين کي پنهنجي زندگي جو محور بڻائي ڇڏيندا هيا ته اهي انهن پراڻين مذهبي رسمن جي ادائگي جي مقصد کي وساري ڇڏيندا هيا. انهن کي فطري دنيا ۾ خدا جي طاقت ۽ پلاين جي نشانين کي ڏسڻ گهربو هيو. جيڪڏهن اهي خدا جي رحم واري صفت کي پنهنجي معاشري ۾ قائم ڪرڻ ۾ ناڪام ٿيندا ته اهي شين جي اصلي حقيقت کان به هٽي ويندا. تنهن ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ابتدائي مسلمانن کي ڏينهن ۾ ٻه ڀيرا خدا جي حضور ۾ سجدو ڪرڻ لاءِ تاڪيد ڪيو. اهو خارجي عملي طريقو مسلمانن لاءِ روحاني انسيت پيدا ڪرڻ ۽ پنهنجين زندگين کي نئين سر ڍنگ ڏيڻ ۾ مددگار ثابت ٿيو. نتيجي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي دين تي ”اسلام“ نالو پئجي ويو يعني الله تعاليٰ آڏو هر مسلمان طرفان سر تسليم ڪرڻ: هر مسلمان، چاهي اهو مرد هيو يا عورت، ان پاڻ کي مڪمل طور خالق جي آڏو مٿو نوڙائي پيش ڪيو. قريشين جڏهن مسلمانن کي نماز پڙهندي ڏٺو ته ششدر ٿي ويا: انهن کي اها ڳالهه قابل قبول ڪونه هئي ته قريش جي مغرور خاندان جو ماڻهو پنهنجي پٺيان صدين جي بدوي خودمختياري جو فخر رکڻ جي باوجود ائين غلامن وانگر زمين تي عاجزي ۾ مٿو تيڪڻ لاءِ تيار ٿي ويندو تنهن ڪري مسلمانن کي شهر جي چوڌاري تنگ گهاٽين ۾ لڪي ڳجهي نموني سان نماز ادا ڪرڻي پوندي هئي. قريشين جي رد عمل ظاهر ڪيو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم درست نموني سان انهن جي نبض سڃاڻي ورتي آهي.

عملي حوالن سان اسلام جو مطلب اهو هيو ته هڪڙو منصفانو ۽ مساوات وارو معاشرو قائم ڪرڻ مسلمانن جو فرض آهي، جنهن ۾ غريب ۽ لاچار سان سهڻو سلوڪ ڪيو وڃي. قرآن شريف جو ابتدائي اخلاقي پيغام سولو سادو آهي: ڌن دولت گڏ ڪرڻ ۽ ذاتي خوشحالي جو بندوبست ڪرڻ غلط آهي، پلائي ان ۾ آهي ته پنهنجي ملڪيت مان پابندي سان غريبن کي حصو ڏئي معاشرتي دولت جي ايمانداري سان ورهاست ڪئي وڃي. (۱۱) نماز سان گڏ زڪوات ادا ڪرڻ اسلامي عملن جا ٻه اهم رڪن آهن. عبراني پيغمبرن وانگر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۾ به اهڙن اخلاقن جي تبليغ ڪئي جن کي اسان هڪڙي خدا جي عبادت ڪرڻ جي حوالي سان سوشلسٽ قرار ڏئي سگهون ٿا. خدا بابت ڪي پڪا پختا عقيدا موجود ڪونه هيا: دراصل قرآن شريف دينياتي خيال آراين کي شڪ جي نگاهه سان ڏسي ٿو ۽ شين بابت پنهنجا عقلي اندازا لڳائڻ کي رد ڪري ٿو جن کي ماڻهوءَ لاءِ سمجهڻ ۽ ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونهي. جسماني صورت اختيار ڪري اچڻ ۽ تشليث وارا عيسائي عقيدا لڳي ٿو ته عقلي اندازي جا وڏا مثال آهن. انهن خيالن کي مسلمانن ڪفر اٿا نظريا سمجهيو. ان

جي بجاء جيئن يهوديت ۾ هيو خدا کي هڪڙي اخلاقي معيار طور ورتو ويو. يهودين يا عيسائين ۽ انهن جي صحيفن سان ڪو عملي لاڳاپو نه هجڻ ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تاريخي وحدانيت جي اصلي خلاصي وارو رستو اختيار ڪيو. بهرحال، قرآن شريف ۾ الله تعاليٰ کي ي ه و ه (يهووا) جي مقابلي ۾ وڌيڪ غير شخصي ڏيکاريو ويو آهي. ان ۾ بائيبل واري خدا جي جذبات يا ريجڪ موجود ڪونهي. اسان صرف فطرت جي نشانين ۾ خدا جي هڪڙي جهلڪ ڏسي سگهون ٿا ۽ اهو ايترو ته ماورا آهي جو اسان ان جي باري ۾ صرف تمثيلي نموني ۾ ڳالهائي سگهون ٿا. (12) تنهن ڪري قرآن شريف وري وري مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو ته اهي دنيا کي خدا جي جلوي طور ڏسن؛ انهن کي گهرجي ته طبعي دنيا کان اڳتي اصل هستي جي ڪامل طاقت ۽ ماورا حقيقت، جيڪا مڙني شين ۾ سرايت ڪري ٿي، کي ڏسڻ لاءِ تصوراتي ڪوشش ضرور ڪن. مسلمانن کي هڪڙي علامتي يا رسمي عقيدتي جي آبياري ڪرڻي هئي:

”بيشڪ آسمانن ۽ زمين جي پيدائش ۽ رات ۽ ڏينهن جو بدلجي اچڻ ۽ پيڙجيڪا درياءُ ۾ ماڻهن کي فائدي ڏيڻ لاءِ هلندي آهي ۽ هي ته الله آسمان مان پاڻي وسائي مثل زمين کي ان سان جياريو ۽ زمين ۾ هر قسم جا جانور پکڙيائين ۽ هوائن جي گردش ۽ اهو ڪڪر جيڪو آسمان ۽ زمين جي وچ ۾ حڪم جو فرمانبردار ٿيل آهي، انهن سڀني ۾ عقلمندن جي لاءِ ضرور نشانين آهن.“ (سورت بقر آيت 164)

قرآن شريف ۾ ڪيترين ئي جاين تي خدا جي ”پيغام“ يا ”نشانين“ جي تفسير ڪرڻ لاءِ عقل جي استعمال تي زور ڏنو ويو آهي. مسلمانن کي پنهنجي عقلي صلاحيت کي دٻائڻ جي بجاءِ تجسس ۽ توجه سان دنيا تي غور ڪرڻو آهي. انهي رويي جي ڪري ئي جو بعد ۾ مسلمان فطري سائنس جي هڪڙي شاندار روايت ٺاهڻ جي قابل ٿي ويا، جنهن کي مذهب جي لاءِ ڪڏهن به اهڙو خطرو ڪونه سمجهيو ويو جيئن عيسائيت ۾ هيو. فطرت جي نظارن جي مطالعي مان ظاهر ٿيو ته ان ۾ ماورائي جوڙجڪ ۽ ذريعو (ماخذ) موجود آهي، جنهن کي اسان صرف نشانين ۽ علامتن ۾ بيان ڪري سگهون ٿا؛ ايستائين جو نبين سڳورن جي تذڪرن، قيامت جي ڏينهن بابت ۽ بهشت حاصل ٿيڻ وارين نعمتن جي لفظي معنيٰ ۾ تشريح ناهي ڪرڻي پر هڪڙي بالا و برتر ۽ ناقابل بيان هستي جي علامتي حوالن طور ڪرڻي آهي.

سمورين وڏين نشانين مان خود قرآن شريف هڪڙي عظيم نشاني آهي: دراصل ان جي انفرادي جملن کي آيت سڏيو ويندو آهي. مغرب وارن کي قرآن شريف هڪڙو ڏکيو ڪتاب لڳندو آهي پر ان جو وڏو سبب ترجمي جو مسئلو آهي. عربي ٻولي خاص طور تي ترجمي ڪرڻ ۾ ڏکي ٻولي آهي. مثال طور ايستائين جو عربي ۾ لکيل عام ادب ۽ سياستدانن جا رٿيل پتيل بيان به جڏهن انگريزي ۾ ترجمو ڪيا آهن ته اهي بناوٽي ۽ اوڀر لڳندا آهن، ۽ اها ڳالهه قرآن شريف جي معاملي ۾ ته ٻيڙي ڏکي ڳالهه آهي جيڪو

انتھائي بليغ ۽ پيچيده گفتگو جي انداز ۾ لکيل آهي. خاص طور تي ابتدائي سورتون الوهي اثر هيٺ ڇهيل ڇٽيل ۽ ٽڪرا ٽڪرا ٿيل انساني ٻولي جو تاثر ڏين ٿيون. مسلمان اڪثر ڪري چوندا آهن ته اهي جڏهن قرآن شريف ڪنهن ترجمي واري ٻولي ۾ پڙهندا آهن ته اهي محسوس ڪندا آهن ته ڇڻ اهي ڪو ٻيو مختلف ڪتاب پڙهي رهيا آهن، چوڻ ته ان ۾ عربي ٻولي وارو حسن ۽ سٺاءُ اڻ لپ هوندو آهي. جيئن ان جي نالي جو مطلب آهي ته ان جي وڏي آواز ۾ تلاوت ڪرڻي آهي ۽ ٻوليءَ جو صوتي اثر ئي ان جي اثر جو اهم حصو آهي. مسلمان چوندا آهن ته اهي جڏهن مسجد شريف ۾ قرآن شريف جي تلاوت ٻڌندا آهن ته اهي پاڻ کي الوهي پيغام جي خوبصورتي ۾ گم محسوس ڪندا آهن، بلڪل ائين جيئن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم حرا جبل تي حضرت جبرائيل عليه السلام جي پاڪر ۾ وڪوڙيل هيا يا افق تي پاڻ جنهن طرف به ڏٺائون ٿي ته ان کي اتي موجود ٿي ڏٺائون. اهو اهڙو ڪتاب ڪونه آهي جنهن کي صرف ڪا معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ پڙهيو وڃي. الوهيت جو هڪڙو جذبو پيدا ڪرڻ ان جو مقصد آهي. تنهن ڪري ان کي ٽڪڙو ٽڪڙو ٺاهي پڙهڻو:

”۽ اهڙي طرح اهو قرآن عربي ٻولي ۾ نازل ڪيوسين ۽ ان ۾ قسمن قسمن عذاب جون تنبيهون (ڌڙڪا) دهرائون ته من اهي ڊڄن يا اهو (قرآن) انهن (جي دلين) ۾ ڪا سوچ پيدا ڪري. پوءِ الله سڄو بادشاهه (سمورن کان) مٿانهون آهي، ۽ قرآن (جي پڙهڻ ۾) ٽڪڙ نه ڪر جيستائين ان جو لهڻ توڏانهن پورو نه ٿئي، ۽ چئو اي (منهنجا) پالڻهار منهنجي علم ۾ اضافو ڪر.“ (سورت طه آيت 113 ۽ 114)

مسلمانن جي دعوا آهي ته قرآن شريف کي صحيح انداز ۾ پڙهڻ جي ذريعي هڪڙي حتمي حقيقت ۽ طاقت واري اختياري جو روحاني سکون (سرور) ملندو آهي جيڪا انساني دنيا جي فاني ۽ بي بقا ظاهر کان پردي ۾ آهي. تنهن ڪري قرآن شريف جي تلاوت هڪڙو روحاني ضابطو آهي جنهن کي عيسائي مشڪل سمجهندا، چوڻ ته انهن وٽ ڪا الوهي زبان ڪونهي، يعني اهڙي نموني ۾ جيئن عبراني، سنسڪرت ۽ عربي ٻوليون يهودين، هنڊن ۽ مسلمانن لاءِ الوهي ٻوليون آهن. بس عيسيٰ (مسيح) عليه السلام خدا جو قول آهي باقي يوناني عهدنامہ جديد ۾ اهڙي ڪا تقديس ڪونهي. البت يهودين لاءِ توريت اهڙي حيثيت رکي ٿي. بائيبل جا پهريان پنج ڪتاب پڙهڻ جي دوران اهي رڳو صفحن تي ئي نظر ڪونه ڊوڙائيندا آهن. اهي لفظن کي وري وري وڏي آواز ۾ اڇاري ڪلام جو مزو وٺندا آهن ته خدا خود پاڻ کي طور سينا تي حضرت موسيٰ عليه السلام آڏو ظاهر ڪرڻ وقت اهي لفظ ادا ڪيا هيا. ڪڏهن ڪڏهن اهي اڳتي پوئتي جهومندا آهن جيئن ڪوشعلو هوا ۾ لهرائيندو آهي. بنا شڪ جي بائيبل کي انهيءَ انداز ۾ پڙهڻ وارا يهودي ان ڪتاب جو ترجمو گهڻو مختلف نموني ۾ ڪندا آهن جنهن کان عيسائي آشنا ڪونه آهن.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي ابتدائي سيرت نگارن عربن طرفان محسوس ڪيل حيرت ۽ صدمي کي مسلسل بيان ڪيو آهي. جڏهن عربن پهريون ڀيرو قرآن شريف ٻڌو. ڪيترا ته ٻڌڻ سان ئي مسلمان ٿي ويا. اهو تسليم ڪيائون ته اهڙي ٻوليءَ جي غير معمولي خوبصورتِي صرف خدا ئي تخليق ڪري سگهي ٿو. نئون مسلمان اڪثر ڪري الوهي غلبي جي اثر جو تجربو بيان ڪندو هيو جيڪو نئون امنگون اُڀاري ڇڏيندو هيو ۽ احساسن جي هڪڙي ٻوڏ اُٿي ڇڏيندو هيو. تريشن جي نوجوان حضرت عمر بن خطاب رضي الله تعاليٰ عنه جي معاملي ۾ به ائين ٿيو هيو جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پهريان سخت مخالف هيو. اهو پراڻي بت پرستي واري مذهب لاءِ پاڻ گهوريندڙ هيو ۽ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي قتل ڪرڻ لاءِ تيار هيو. پر ان مسلمان، خدا جي قول حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تصور ذريعي مذهب متاڻي اسلام قبول ڪونه ڪيو هيو. پر اهو قرآن شريف ٻڌي مسلمان ٿيو هيو. ان جي مذهب تبديل ڪرڻ جي باري ۾ به واقعا مشهور آهن. جيڪي بيان ڪرڻ جي لائق آهن. پهريون واقعو اهو آهي ته حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه پنهنجي پيءُ جي ڳولا ۾ ان جي گهر اچي پهتو جيڪا لڪ چپ ۾ مسلمان ٿي وئي هئي. اتي هڪڙي نئين سورت جي تلاوت ٻڌائين. ”اها ڪهڙي بيهودي ڳالهه آهي؟“ اهو جيئن ئي گهر ۾ گهري آيو ته ڪاوڙ ۾ رڙيون ڪرڻ لڳو ۽ ويچارِي فاطمه کي فرش تي ڌڪو ڏئي ڪيرائي مارڻ لڳو. پر جڏهن ان ڏٺو ته ان جي چهري مان رت وهي رهيو هيو ته اهو شايد شرم محسوس ڪرڻ لڳو چوڻ ته ان جي منهن مان ائين لڳي رهيو هيو. ان لکيل ٽڪرو هٿ ۾ کنيو جنهن کي تلاوت ڪندڙ مسلمانن گوڙ گهمسان دوران ڪيرائي وڌو هيو. جيئن ته حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه گهڻن قريشن وانگر لکيل پڙهيل هيو ۽ ادبي ماڻهو هيو ان اهو پڙهڻ شروع ڪيو. حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه ٻريزان عربي شاعري ڪرڻ ۾ وڏي خداداد صلاحيت رکندڙ هيو ۽ ٻيا شاعر ٻولي جي ٺاهه ٺوهه ۽ جوڙجڪ لاءِ ان سان مشورو ڪندا هيا. پر ان کي قرآن شريف جهڙي لکت سان ڪڏهن به واسطو ڪونه پيو هيو. ان عجب مان پاڻ سان ڳالهائيندي چيو ”اهو ڪلام ڪيڏو ته سهڻو ۽ شاندار آهي.“ اهو پڙهڻ سان هڪدم الله جي نئين دين کي مڃي ورتائين. (13)

لفظن جي خوبصورتِي ان جي نفرت ۽ تعصب جي تهه تائين اهڙي زوردار اثر سان پهچي وئي هئي جو ان جو هوش ئي اڏامي ويو. اسان سڀني کي به اهڙو تجربو ٿيندو رهندو آهي جڏهن ڪو نظر جذبا جاڳائي سوچ جي گهرائي ۾ گهر ڪري ويندو آهي.

حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه جي باري ۾ مسلمان ٿيڻ جي ٻي ڳالهه اها ڪئي وئي آهي ته اهو هڪڙي رات ڪعبت الله شريف ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم سان منهن مقابل ٿي ويو جيڪي ڪعبت الله شريف جي عمارت جي ڀرسان قرآن شريف جي تلاوت ڪري رهيا هيا. حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه اهو سوچيندي ته ٻڌڻ سان اهو ڪيس وٺي ٿو اهو ڪعبت الله شريف جي غلاف ۾ اندران اندران

سرڪندو سڌو اچي پيغمبر صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سامهون لڪي بيهي رهيو. جڏهن حضور صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم هيئن چيو ”اسان جي وچ ۾ سواءِ كمبت الله شريف جي غلاف جي ٻيو ڪجهه به حائل ڪونه آهي“ ته حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه جا سڀئي لڪڻ وارا حيل ختم ٿي ويا. پوءِ عربي ٻوليءَ جي جادو پنهنجو ڪم ڪيو: ”مون جڏهن قرآن شريف ٻڌو ته منهنجي دل نرم ٿي وئي ۽ مان روئڻ لڳس ۽ اسلام منهنجي اندر ۾ داخل ٿي ويو.“ (14) اهو قرآن شريف جوئي معجزو آهي جنهن خدا کي ڪٿي پري رکڻ جي بجاءِ هر ايمان واري جي ذهن ۽ دل ۾ وسائي ڇڏيو.

حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه ۽ ٻيا مسلمان جن قرآن شريف ٻڌڻ جي ڪري اسلام قبول ڪيو هيو انهن جي تجربي کي انهي مهارت واري تجربي سان ڀيٽي سگهجي ٿو جنهن کي جارج اسٽيئر (George Steiner) پنهنجي ڪتاب ”ريٽل پريزنس: از ڊيئر اٽني ٿنگ ان واٽ وٽي سي؟“ (Real Presence: Is there anything in what we say?) ۾ بيان ڪيو آهي. اهو ان بابت ڳالهائي ٿو جنهن کي اهو ”سنجيدو فن، ادب ۽ موسيقي“ سڏي ٿو جيڪي ”اسان جي وجود جي رازن بابت سوال ٿا اٿارين“. اهو غلبو آهي يا بشارت جيڪا ”اسان جي شعور جي ننڍڙي حصي“ ۾ گهري اچي ٿي ۽ اسان کي فوري طور تي هدايتون ڏئي ٿي: ”پنهنجي زندگي کي بدلايو!“ اهڙي دعوت کان پوءِ اسان جي شعور جو اهو حصو ”بلڪل ساڳي نموني ۾ ڀريل ڪونه ٿوري جيئن اهو اڳ ۾ هيو.“ (15) لڳي ٿو ته حضرت عمر رضي الله تعاليٰ عنه وانگر ٻين مسلمانن به احساس جي هڪڙي ساڳي خلل جو تجربو ڪيو هيو. اهميت جو هڪڙو جهنجهو ٽينڊر ۽ هوراڪورا ڪندڙ احساس، جنهن انهن کي روايت پسند ماضي سان ناتا ٽوڙڻ جي قابل ڪيو. اسلام قبول نه ڪرڻ وارا قريشي به قرآن جي حوالي سان متضاد رايا رکندا هيا، ڇو ته اهو انهن کي سمورن ڄاتل سڃاتل قاعدن ۽ ضابطن کان بالاتر لڳندو هيو: ان ۾ ڪنهن شاعر يا پويي طرفان اتساهه پيدا ڪرڻ واري ڪابه ڳالهه ڪونه هئي، نه وري اهو ڪنهن جادوگر جو منتر هيو. ڪجهه روايتن مان معلوم ٿئي ٿو ته شديد ترين مخالف قريشي به جڏهن ڪنهن سورت جي تلاوت ٻڌندا هيا ته انهن کي ڏکڻي وٺي ويندي هئي. اهو ائين آهي ڄڻ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم مڪمل طور تي هڪڙي نئين ادبي ڳالهه ايجاد ڪئي هئي، جنهن جي لاءِ ماڻهو تيار ڪونه هيا ۽ جنهن ٻين کي لرزائي ڇڏيو هيو. قرآن شريف جي انهي تجربي کان سواءِ اها نهايت اڻ ٿيڻي ڳالهه آهي جو اسلام پنهنجون پاڙون پختيون ڪري سگهي ها. اسان کي خبر آهي ته اسرائييلين کي پنهنجي پراڻن مذهبي عقيدن سان ناتو ٽوڙي وحدانيت کي قبول ڪرڻ ۾ 700 سال لڳا هيا پر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم صرف ٽيويه سالن ۾ انهي ڏکڻي ڪم کي ميجرائڻ لاءِ عربن جي مدد ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي پيغمبرائي شخصيت ۽ قرآن شريف جو متن مذهب ۽ ادب جي تاريخ ۾ بي مثال مقام رکي ٿا.

پنهنجي نبوت جي پهرين سالن دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم نوجوان لڏي مان گهڻن کي اسلام ڏانهن مائل ڪري ورتو جيڪي مڪي جي سرمايه دارائي ماحول ۾ چڙواڳي جو شڪار ۽ پريشان هيا. انهن کان علاوه ڌڙيل طبقن جابه ڪيترائي ماڻهو الله جي نئين دين ۾ شامل ٿيا، جن ۾ مرد، عورتون، غلام ۽ غريب خاندانن جا ماڻهو شامل هيا. ابتدائي ذريعن جي مطابق هڪڙي مرحلي تي ائين لڳي رهيو هيو ته مڪي جا سڀئي ماڻهو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم طرفان الله جي سچي دين کي قبول ڪري وٺندا. شاهوڪار ماڻهو جيڪي طبقاتي امتياز ۽ مرتبن کان گهڻو مطمئن هيا ڄاڻي وائي ماڻ ۾ هيا ۽ جيستائين حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم مسلمانن کي انهن جي بت پرستي وارن ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ کان منع ڪونه ڪئي ته مڪي جي سرڪرده قريشين سان ڪوئي ڦڏو فساد ڪونه ٿيو. چوٽه پنهنجي نبوت جي پهرين ٽن سالن دوران حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پنهنجي پيغام جي وحداني طرز واري عمل تي گهڻو زور ڪونه ٿي ڏنو ۽ ماڻهن گهڻو ڪري اهو سمجهيو ته اهي هميشه وانگر الله تعاليٰ جي عبادت سان گڏوگڏ عربستان جي روايتي ديوتائن جي به پوڄا ڪندا رهندا. پر جڏهن پاڻ انهن قديم عقيدن کي بت پرستي چئي نندڻ شروع ڪيائون ته ڪيترائي ماڻهو راتورات مخالف ٿي ويا ۽ اسلام هڪڙو ڪمزور ۽ ڏاڍ جو نشانو بڻجندڙ اقليتي فرقتي ويو. اسان ڏٺو آهي ته صرف اڪيلي خدا تي ايمان شعور جي هڪڙي تڪليف ده تبديلي جي تقاضا ڪري ٿو. ابتدائي عيسائين وانگر مسلمانن تي به ”بي دين“ هجڻ جي تهمت لڳي هئي. اهو عقيدو معاشري لاءِ خطرو آهي. مڪي ۾ جتي شهري تهذيب ڪا نئين ڳالهه ڪونه رهي هئي اتي قريش جي سموري مغرور لڏي لاءِ هڪڙي ڪمزور حاصلات لڳندي هوندي. انهن ماڻهن اهوئي خوف ۽ مايوسي محسوس ڪئي هوندي جيڪا عيسائين جي رت جي پياسن رومي شهرين محسوس ڪئي هوندي قريشن کي اها ڳالهه پنهنجن ابن ڏاڏن جي ديوتائن سان ناتا ٽوڙڻ وارو عمل ۽ نهايت خطرناڪ لڳي ۽ جلدئي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي پنهنجي زندگي خطري ۾ اچي وئي. مغربي دانشورن عام طور تي قريشن لاءِ انهي عقيدي جي پيچ ڊاهه واري عمل کي ”شيطاني آيتن“ (satanic verses) واري مشڪوڪ واقعي سان پيڻيو آهي، جيڪو سلمان رشدي واري ڏکوئيندڙ معاملي کان پوءِ بدنام ٿي ويو آهي. حجاز جي عربن کي ٽن عربي ديوين سان تمام گهڻي عقيدت هئي: لات ۽ عزا جن جا مڪي جي ڏکڻ اوڀر طرف طائف ۽ نخل جي جاين تي پوڄا گهر هيا. ۽ منات جنهن جو ڳاڙهي سمنڊ ڪناري قديد جي جاءِ تي پوڄا گهر ٺهيل هيو. اهي ديويون جونو (Juno) يا پالس اٿين (Pallas Athene) وانگر پوري طرح شخصي ٿيل ڪونه هيون، انهن کي اڪثر ڪري بنات الله (خدا جون ڌيئرون) سڏيو ويندو هيو پر اها ڳالهه پوري ترقي يافته ديوي لاءِ لازمي اشارو ڪونه ٿي ڪري عرب ڪنهن تعلق کي ظاهر ڪرڻ لاءِ اهڙا لاڳاپيل

اصطلاح استعمال ڪندا رهندا هيا: ائين بنات الضهر (لغوي طور قسمت جون ڌيئرون) جو سادو مطلب نياڳ يا قسمت جو ڦيرو هيو. اهڙي طرح بنات الله جو اصطلاح به عام طور تي ڪا ”الوهمي هستي“ هجڻ ڏانهن اشاري ڪرڻ لاءِ هيو. انهن ديوين جا ظاهري صورت وارا مجسما ٺهيل ڪونه هيا پر هڪڙا وڏا پٿر ڪوڙيل هيا بلڪل اهڙا جيڪي قديم ڪنعاني استعمال ڪندا هيا، جن جي عرب ڪنهن اصل مروجہ طريقي واري پوڄا ڪونه ڪندا هيا پر ڪنهن الوهمي طاقت جو تصور ڪندا هيا. ڪعبت الله جي هجڻ سبب عربن جي جذباتي تصور ۾ مڪي وانگر طائف، نخل ۽ قديد جا پوڄا گهر به روحاني مرڪز ٿي ويا هيا. انهن جي ابن ڏاڏن گهڻو آڳاٽي زماني ۾ اتي پوڄا ڪئي هئي ۽ انهيءَ عمل تسلسل جي هڪڙي ڳوڙهي احساس کي قائم ٿي رکيو هيو.

شيطاني آيتن واري ڪهاڻي جو فرآن شريف ۾ ذڪر ٿيل ڪونهي ۽ نه وري ڪنهن ابتدائي زباني يا لکت وارن ذريعن مان ذڪر ملي ٿو. اهڙي ڳالهه رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي نهايت مستند سيرت جيڪا ابن اسحاق لکي آهي، ان ۾ به شامل ٿيل ڪونهي پر فقط ڏهين صدي جي تاريخدان ابو جعفر الطبري (وفات 923ع) جي ڪتاب ۾ آيل آهي. اهو بيان ڪري ٿو ته ديوين واري عقيد کي ترڪ ڪرڻ ڪري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ سندن قبيلي جي وچ ۾ جيڪو ويڇو پيدا ٿي ويو هيو پاڻ ان ڪري گهڻو گهڙا ايل هيا. تنهن ڪري شيطان ان کان غلط جملا چورائي ورتا، جن ۾ ملائڪن وانگر انهن بنات الله سڏجندڙ ديوين کي به انسانن ۽ خدا جي وچ ۾ ٽياڪٽر ڪندڙ سڏيو ويو. انهن نام نهاد ۽ ڪوڙين ”شيطاني آيتن“ ۾ اهي نئي ديويون خدا سان برابري ڪندڙ ته ڪونه هيون پر گهٽ حيثيت واريون روحاني هستيون هيون، جيڪي انسانن جي پاران ان (خدا) کي سفارش ڪري سگهڻ جي حيثيت رکندڙ هيون. بهرحال، بعد ۾ حضرت جبرائيل عليه السلام رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي ٻڌايو ته شيطان طرفان چورائيل لفظن کي قرآن جو حصو بڻجڻ جي انديشي کي روڪڻ لاءِ نازل ٿيل ٻين اصل آيتن کي تاڪيد ڪندي وري وري تلاوت ڪيو، جن ۾ بنات الله سڏجندڙ ديوين کي محض هڪڙو ڌوڪو ۽ وهڻ سڏيو ويو آهي:

”ڇا توهان لات ۽ عزا کي ڏٺو. ۽ ان ٽين آخري منات کي. ڇا توهان جي واسطي پٽ ۽ ان لاءِ ڌيئرون جڏهن ته اها ڏاڍي خراب ورهاست آهي. اهي ڪجهه به نه آهن بس صرف نالا، جيڪي توهان ۽ توهان جي ابن ڏاڏن رکي ڇڏيا آهن. الله انهن بابت ڪابه سَنَد ڪونه لائي آهي. اهي ته فقط گمان ۽ نفس جي سَنَدن جي پٺيان آهن. حالانڪ بلاشبه انهن وٽ سندن رب جي طرف کان هدايت آئي.“ (النجم 19 کان 23)

اهي آيتون انهن جي موروثي ديوتائن جي مذمت ۾ آيل قرآن شريف جي سڀني آيتن کان وڌيڪ چٽيون هيون ۽ انهن آيتن جي نازل ٿيڻ ۽ قرآن شريف جو حصو هجڻ

کان پوءِ قريشين سان ڪنهن به مصالحت جو امڪان ڪونه رهيو. انهيءَ مهل کان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم حساس وحدت پرست ٿي يا ۽ شرڪ اسلام جو وڏو گناهه ٿي ويو.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم انهن شيطاني آيتن جي ماجرا ڪري شرڪ کي ڪابه رعايت ڪونه ڏني هئي. يعني جيڪڏهن اهڙو اظهار ڪيو ويو هيو ته به ائين سمجهڻ به غلط آهي ته شيطان جي ڪردار جو ڪو اهو مطلب آهي ته وقتي طور تي قرآن شريف ۾ بگاڙ اچي ويو هيو: اسلام ۾ عيسائيت جي مقابلي ۾ شيطان آساني سان قابو ۾ اچڻ واري شخصيت آهي. عرب انساني سپاءِ يا ڪاوڙ واري فطرت جي حوالي سان واسطيدار ماڻهوءَ لاءِ عام طور تي ”شيطان“ لفظ استعمال ڪندا هيا. (16) انهيءَ واقعي مان انهي ڏکيائي جي نشاندهي ٿي سگهي ٿي جنهن جو يقيني طور حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم تجربو ڪري رهيا هيا. جڏهن پاڻ ناقابل بيان الوهي پيغام کي انساني گفتگو ۾ داخل جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. اهڙن واقعن بابت قرآن شريف ۾ آيل آيتن ۾ ڏيکاريل آهي ته ٻين نبين سڳورن به جڏهن الوهي پيغام جي تبليغ ڪرڻ شروع ڪئي هئي ته اهڙيون شيطاني حرڪتون ظاهر ٿيون هيون پر خدا هڪدم اصلاح ڪئي هئي ۽ خدا انهن جي بجاءِ وڌيڪ چٽيون ۽ بهترين آيتون نازل ڪري انهن غلطي جي انديشن کي ختم ڪيو هيو. انهيءَ کي وڌيڪ رواداري سان ڏسڻ جو طريقو ۽ متبادل اهو آهي ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم طرفان سندن ذميوارين کي نون مشاهدن مطابق نياڻن وارن نمونن ۾ ڏسجي. ذريعا ٻڌائين ٿا ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم قريشن سان بت پرستي (شرڪ) جي معاملي تي ڪنهن به مفاومت ڪرڻ کان مڪمل طور تي انڪار ڪري ڇڏيو. پاڻ تمام گهڻو صلح پسند انسان هيا ۽ غير ضروري شين تي رعايت ڏيڻ لاءِ جلدي ۾ تيار ٿي ويندا هيا پر جڏهن به کين قريشين هڪ طرفو حل اختيار ڪرڻ لاءِ چيو ۽ انهن کي پنهنجن موروثي ديوتائن جي پوڄا ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ لاءِ چيو جڏهن ته رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پاڻ ۽ ٻيا مسلمان اڪيلي الله تعاليٰ جي عبادت ڪندا هيا ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم انهن تجويزن کي بلڪل رد ڪري ڇڏيو. جيئن قرآن شريف ۾ آهي ”مان ان جي پوڄا نه ڪندو آهيان جنهن جي توهان پوڄا ڪندا آهيو نه توهان ان جي پوڄا ڪندا آهيو جنهن جي مان عبادت ڪندو آهيان....“ توهان واسطي توهان جو دين ۽ منهنجي واسطي منهنجو دين“. (سورت ڪافرون) مسلمان صرف اڪيلي خدا جي آڏو جهڪندا ۽ پوڄا جي ڪوڙن بتن آڏو مٿو ڪونه ٿيڪيندا. توڙي قريشي انهن سان ڪيتري به عقيدت رکندا هجن ۽ انهن کي ديوتا سمجهي اهميت ڏيندا هجن.

خدا جي بي مثال حيثيت جو تصور قرآن شريف طرفان پيش ڪيل اخلاقيات جو بنياد آهي. مادي شين سان تعلق رکڻ يا گهٽ حيثيت رکندڙ خدائن ۾ اعتبار

ڪرڻ ”شُرڪ“ آهي، جيڪو اسلام ۾ وڏو گناهه آهي. قرآن شريف ۾ به بت پرستي جي ائين مذمت ڪيل آهي جيئن يهودين جي مقدس صحيفن ۾ ڪئي وئي هئي: اهي بلڪل بيڪار ۽ بي اثر آهن. اهي ديوتا کاڌ خوراڪ يا زندگي گذارڻ جا وسيلو مهيا ڪري نٿا سگهن؛ انهن کي پنهنجي زندگيءَ جو محور بڻائڻ سٺي ڳالهه ڪونهي ڇو ته اهي بيوس ۽ بي اختيار آهن. ان جي بجاءِ مسلمانن کي يقيني طور تسليم ڪرڻ گهرجي ته الله تعاليٰ حتمي ۽ مطلق هستي آهي:

”فرمايو اهو الله اڪيلو (احد) آهي. الله بي نياز آهي، نه ان جي ڪا (ڄڻيل) اولاد آهي ۽ نه اهو ڪنهن کان (ڄمجي) پيدا ٿيو آهي. ۽ نه وري ان جو ڪو ثاني (مٿ) آهي.“ (اخلاص)

اٿاناسيئس جهڙن عيسائين به زور ڏنو هيو ته سمورن موجودات جو خالق ٿي چوڻ ڪارو ڏئي سگهي ٿو. انهن اهي خيال تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ (تجسيم) جي عقيدن ۾ بيان ڪيا. قرآن شريف الوهي اتحاد جي هڪڙي سامي نظريي ڏانهن ڌيان ڏنو ۽ انهيءَ سوچ واري تصور کي رد ڪري ٿو ته خدا جو ڪو پٽ هيو. دنيا ۾ ڪو معبود ڪونه آهي. صرف هڪڙو الله آهي جيڪو زمين ۽ آسمان جو خالق آهي. اهو ئي اڪيلو انسانن جي حفاظت ڪري سگهي ٿو ۽ انهن جي جسماني ۽ روحاني ضرورتن جو پورا ٿو ڪندڙ آهي. صرف ان کي ”صمد“ يعني بي نياز تسليم ڪرڻ سان ئي مسلمان وقت ۽ تاريخ کان اڳتي حقيقت جي اهميت کي سمجهي ويندا، اها ڳالهه انهن کي انهيءَ قبيلائي تفرقي بازي کان بچائي وٺندي جيڪا انهن جي معاشري کي برباد ڪري رهي هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خبر هئي ته وحدت پرستي ئي قبيلي پرستي کي ختم ڪرڻ لاءِ اثرائتو وسيلو هئي: هڪڙو ئي معبود جيڪو سموري عبادت جي لائق هيو اهو ئي معاشري ۽ فرد کي مڪمل ڪري سگهندو.

بهرحال، خدا جو ڪوئي سادو نظريو موجود ڪونهي. اهو خدائِ واحد خود اسان جهڙي ڪا هستي ڪونهي جنهن کي اسان ڄاڻي يا سڃاڻي سگهون. ”الله اڪبر“ جو محاورو جيڪو مسلمانن کي نماز ڏانهن سڏي ٿو اهو خدا ۽ باقي حقيقت جي وچ ۾ فرق کي ظاهر ڪرڻ سان گڏوگڏ خدا جي ذات جيئن اهو پنهنجو پاڻ ۾ آهي ۽ ٻي ڪابه شئي جنهن بابت اسان چئي سگهون، جي وچ ۾ امتيازي فرق کي واضح ڪري ٿو. پوءِ ان ناقابل سمجهه ۽ ناقابل رسائي خدا پنهنجو پاڻ کي سڃاڻائڻ جي خواهش ڪئي. هڪڙي حديث قدسي مطابق خدا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي فرمايو: ”مان هڪڙو لڪل خزانو هيس. مون گهريو ته مون کي سڃاتو وڃي. تنهن ڪري مون دنيا کي تخليق ڪيو ته جيئن سڃاتو وڃان.“ (17) فطرت جي نشانين ۽ قرآن شريف جي آيتن تي غور وٺڻ ڪرڻ سان مسلمان الوهيت جي اهڙي پهلو جي جهلڪ ڏسڻ جي قابل ٿيا جيڪا دنيا تي آشڪار ٿي هئي، جنهن کي قرآن ۾ الله جو چهرو (وجه الله) سڏيو ويو آهي. ٻن پراڻن مذهبن وانگر اسلام به واضح طور تي ٻڌائي ٿو ته اسان خدا کي صرف ان جي

سرگرمين ۾ ڏسي حاضر ناظر سمجهون، جيڪو پنهنجي بيان کان ٻاهر هستي کي اسان جي محدود سمجهه مطابق ظاهر ڪري ٿو. قرآن شريف مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو ته خدا جي ذات يا وجود جي باري ۾ دائمي تقوا اختيار ڪن جيڪو کين هر طرف کان حاضر ناظر هجڻ ڪري گهيريون پيو آهي: ”پوءِ توهان جيڏانهن به منهن ڪريو اوڏانهن الله جي رحمت آهي.“ (سوره بقره 115). عيسائي پادرين (”فادرز“ Fathers) وانگر قرآن شريف خدا کي مطلق ۽ ڪامل سمجهي ٿو جنهن اڪيلي کي ئي حقيقي وجود آهي: ”زمين ۽ آسمان ۾ جيڪي به وجود آهن اهي فاني آهن. باقي صرف تنهنجي رب جي ذات عظمت ۽ بزرگي واري آهي.“ (سورت الرحمن آيت 26 ۽ 27)

قرآن شريف ۾ خدا جا 99 صفاتي نالا يا تمثيلون بيان ڪيا ويا آهن. انهن مان ثابت ٿئي ٿو ته اهو ”عظيم“ آهي، ڪائنات ۾ ملندڙ مڙني خصوصيتن جو ذريعو (منبع) آهي. تنهن ڪري دنيا صرف انهيءَ ڪري قائم آهي چوٽ اهو ”غني“ آهي، اهو زندگي عطا ڪندڙ (المحيي) آهي، اهو سڀ ڪجهه ڄاڻندڙ (العليم) آهي، ڳالهائڻ جي سگهه (الڪلم) ڏيڻ وارو آهي، تنهن ڪري ان جي عطا کان سواءِ ڪابه زندگي، ڄاڻ (علم) ۽ ڳالهائڻ جي قابل (زيان) ڪونه هوندي اهو مڃتا جو اعلان آهي ته صرف خدا کي ئي حقيقي وجود ۽ مثبت اهميت حاصل آهي. تاهم خدا جا مختلف صفاتي نالا اڪثر پاڻ ۾ هڪٻئي تي چڙهت ڪندڙ آهن. تنهن ڪري خدا دشمنن تي غلبو رکڻ وارو ”قهار“ به آهي، ۽ مهربان (الحليم) به آهي. جو هر وقت درگذر ڪندڙ به آهي، اهو ڪسڻ وارو (القبض) به آهي ۽ ”الباسط“ به يعني بي حساب عطا ڪرڻ وارو به آهي، اهو ”الخافض“ يعني سزا طور پستي ۾ اڇلائڻ وارو به آهي ته مهرباني ڪري عزت آبرو بخشڻ وارو ”الرافع“ به آهي. مسلمانن جي زندگي ۾ خدا جا صفاتي نالا يا صفتون مرڪزي ڪردار ادا ڪندا آهن: مسلمان انهن کي وڏي آواز سان پڙهندا آهن ۽ تسبيح جي مٿين تي وظيفي طور ورد به ڪندا آهن. اهو سمورو عمل مسلمانن کي ياد دهاني ڪرائيندو رهي ٿو ته جنهن خدا جي اهي عبادت ڪن ٿا ان کي انساني درجن (طبقتن) ۾ شامل نٿو ڪري سگهجي ۽ مسلمان خدا جي ڪنهن به سادي وصف کان انڪار نٿو ڪري.

اسلام جي اهم رڪنن مان پهرين رڪن شهادت آهي يعني ايمان لاءِ اسلامي قبوليت:

”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ يا ”أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.“

اها ڳالهه رڳو خدا جي موجودگيءَ جو اقرار ڪونه هيو پر هڪڙي حقي حالت. اهوئي فقط مطلق هستي، سونهن يا ڪاملت هيو: سڀئي موجودات جيڪي وجود رکن ٿا يا اهڙي خاصيت وارا آهن اهو ان حد تائين آهي جڏهن انهي لازمي هستي مان حصو وٺن. اها شهادت ڏيڻ لاءِ مسلمانن تي واجب آهي ته اهي الله کي ئي پنهنجي زندگي جو مرڪز ۽ محور بڻائين. وحدانيت جي شهادت جو صرف اهو مطلب ڪونهي ته بنات الله جهڙين

ديوبند جي پوڄا کان رڳو انڪار ڪجي. اهو چوڻ ته خدا اڪيلو آهي ڪا عددي وصف (تعريف) ڪونهي: اها ان اتحاد (وحدانيت) کي پنهنجي زندگي ۽ معاشري جو مرڪز ۽ محور بڻائڻ لاءِ هڪڙي صدا آهي. ڪنهن ايماندار ۽ مستحڪم شخص پر خدا جي وحدانيت جي جهلڪ ڏسي سگهجي ٿي. پوءِ الوهي اتحاد مسلمانن کان اها به گهر ڪئي ٿي ته ٻين جي مذهبي جذبن کي به تسليم ڪن. ڇو ته خدا اڪيلو آهي ۽ سڀئي سڌي رستي جي هدايت ڪيل مذهب ان اڪيلي مان ئي جاري (صادر) ٿيل آهن. مختلف معاشرن پر بالا و برتر ۽ مطلق هستي پر ايمان جو اظهار پنهنجي ثقافت جي لحاظ کان مختلف انداز ۾ ڪيو ويو پر سموري سچي عبادت جو مرڪز ان ئي هستي کي سمجهيو ويو جنهن کي عربن سدائين الله سڏيو هيو. قرآن شريف ۾ الله جو هڪڙو صفاتي نالو ”النور“ به آهي.

قرآن شريف جي انهن مشهور آيتن مطابق خدا هر علم جو ماهر (منبع) آهي ۽ ان سان گڏوگڏ اهڙو وسيلو جنهن ذريعي انسان ماورائيت جون جهلڪيون ڏسندا آهن:

”الله زمين ۽ آسمان جو نور آهي. ان جي نور جو مثال ائين آهي جيئن هڪڙو طاقچو (جارو) جنهن ۾ ڏيئو آهي. اهو ڏيئو هڪڙي فانوس ۾ آهي ۽ اهو فانوس ڇڻ هڪڙو ستارو آهي موتي وانگر چمڪندڙ (جيڪو) روشن ٿئي ٿو برڪت واري وڻ زيتون مان جيڪو نه اوڀر جو آهي نه اولهه جو. قريب آهي جوان جو تيل روشن ٿي پوي جيتوڻيڪ ان کي باهه نه پڙهي، نور تي نور آهي. (سورت نور آيت 35)

طاقچي يا جاري جو مثال خدا بابت قرآني عبارت جي لازمي علامتي خاصيت جو تاڪيدي جزو آهي. تنهن ڪري ”النور“ يعني روشني خود خدا ڪونهي پر ان بصيرت ڏانهن اشارو ڪري ٿي جيڪا خدا ڪنهن خاص علم (ڏيئي - لالتين) کي بخشي ٿو جيڪو ڪنهن فرد جي دل (جارو) ۾ ٽمڪي ٿو. خود روشني کي پوري جو پوري ان جي ذات رکندڙن جي حوالي سان سڃاڻي نٿو سگهجي پر اها سڀني مسلمانن لاءِ عام آهي. جيئن ابتدائي ڏينهن کان ئي مفسرن نشاندهي ڪئي، روشني الوهي حقيقت لاءِ خاص طور تي سڀني علامت آهي. انهن آيتن ۾ وحي جي تسلسل لاءِ زيتون جي وڻ جي تصور جي هڪڙي ڪنابي (اشارو) طور تشريح ڪئي وئي آهي، جيڪو هڪڙي پاڙ مان ٿئي ٿو ۽ مذهبي تجربن جي هڪڙي قسمن قسمن جي خاصيت منجهه پکڙجي ٿو جنهن کي زمان و مڪان کان ماورا ٻڌايو ويو آهي: اهو نه اوڀر جو آهي ۽ نه اولهه جو.

جڏهن عيسائي ورقه بن نوفل حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي سچو نبي تسليم ڪيو هيو ته، نه ان پاڻ ۽ نه حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ان کي مذهب تبديل ڪرائي مسلمان ڪرڻ جو سوچيو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ڪڏهن به عيسائين يا يهودين کي ايسٽائين الله جي پاڻ واري مذهب اسلام کي قبول ڪرڻ لاءِ ڪونه چيو جيستائين خاص طور تي انهن پاڻ اهڙي

خواهش جو اظهار نه ڪيو ڇو ته پاڻ انهن وٽ به مُستَنَدَ وحي موجود هئي. قرآن شريف اڳ گذريل نبين سڳورن جي پيغامن ۽ بصيرتن کي منسوخ ڪونه ڪيو. پر ان جي بجاءِ انسانذات جي مذهبي تجربي جي تسلسل جي ضرورت تي زور ڏنو. انهي نقطي تي زور ڏيڻ نهايت اهم آهي ڇو ته اڄوڪي دور ۾ مغربي ماڻهن جي نظر ۾ رواداري اهڙو گڻ ڪونه آهي جنهن کي اهي اسلام سان منسوب ڪرڻ لاءِ تيار ٿين. البت شروع ۾ مسلمانن وحي کي يهودين يا عيسائين جي نسبت گهٽ اهميت واري معنيٰ ۾ ورتو. اڄ اسلام ۾ اڪثر ماڻهو جنهن عدم برداشت کي ننڍين ٿا اهو خدا جي مخالفاني نظريي مان پيدا نٿو ٿئي پر ڪنهن ٻئي ذريعي مان اُڀري ٿو. (18) مسلمان ناانصافي کي برداشت ڪونه ڪندا آهن. توڙي اها سندن پنهنجن حڪمرانن طرفان ٿيندي هجي. اهو محمد رضا پهلوي جهڙو ايراني بادشاهه هجي يا ڪنهن طاقتور مغربي ملڪ طرفان ناانصافي ٿيندي هجي. قرآن ۾ ٻين مذهبي روايتن کي ڪوڙو يا اڻڀورو چئي رد نٿو ڪري پر هر نئين نبي سڳوري کي پاڻ کان اڳ گذريل نبي سڳوري طرفان پيش ڪيل پيغام کي جاري رکندڙ ۽ تصديق ڪندڙ طور ڏيکاري ٿو. قرآن شريف اها تعليم ڏئي ٿو ته الله تعاليٰ هن ڌرتي جي مٿاڇري تي رهندڙ هر قوم ڏانهن رسول موڪليا: اسلامي روايتون ٻڌائين ٿيون ته دنيا ۾ 1,24,000 (هڪ لک چوويهه هزار) نبي سڳورا آيا آهن. هڪڙو علامتي انگ جيڪو گهڻائي جي نشاندهي ڪري ٿو. تنهن ڪري قرآن شريف وري وري نشاندهي ڪري ٿو ته اهو ڪو اهڙو پيغام پيش ڪونه ٿو ڪري جيڪو بلڪل نئون هجي ۽ مسلمانن کي تاڪيد ڪري ٿو ته پراڻن مذهبن جي ماڻهن سان لڳ لاڳاپا قائم ڪريو:

”۽ (مسلمانو!) ڪتاب وارن سان جهڳڙو نه ڪريو مگر انهن (سان) بهتر طريقو (رڪو) سواءِ انهن جي جن انهن مان ظلم ڪيو ۽ چٽو اسان ايمان آندوان تي جيڪو اسان جي طرف لٿو ۽ جيڪو توهان جي طرف نازل ٿيو ۽ اسان ۽ توهان جو معبود هڪڙو ئي آهي ۽ اسان (سڀئي) انهيءَ جي بارگاهه ۾ ڪنڌ جهڪايون ٿا. (العنكبوت 46).

قرآن شريف فطري طور انهن نبين سڳورن جي نشاندهي ۽ ذڪر ڪري ٿو جيڪي عربن لاءِ گهڻو ڄاتل سڃاتل هيا، مثال طور حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت نوح عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام جيڪي يهودين ۽ عيسائين جا رسول هيا. اهو حضرت هود عليه السلام ۽ حضرت صالح عليه السلام جو به ذڪر ڪري ٿو جيڪي قديم عرب قومن مدين ۽ ثمود ڏانهن نبي ڪري موڪليا ويا هيا. اڄوڪي دور ۾ مسلمان زور ڏئي چون ٿا ته جيڪڏهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي هندن ۽ ٻڌمت وارن جي خبر هجي ها ته پاڻ انهن جي مذهبي رشتين (پروهنن) کي به انهيءَ لڏي ۾ شامل ڪن ها: سندن (نبي ڪريم) وفات کان پوءِ مسلمانن طرفان انهن مذهبن جي پوئلڳن کي اسلامي سلطنت ۾ پوري مذهبي آزادي جي اجازت ڏني وئي هئي. جيئن يهودين ۽ عيسائين کي ڏني وئي هئي. مسلمانن جي دعوا آهي ته

انهن ساڳين اصولن پٽاندڙ قرآن شريف آمريڪي، انڊين يا آسٽريلوي رهاڪن جي نيڪ ماڻهن جو احترام ڪرڻ لاءِ پڻ تاڪيد ڪري ٿو.

مذهبي تجربن جي تسلسل ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي اعتقاد کي جلدئي هڪڙي آزمائش مان گذرڻو پيو. قريشين سان اڻٽيٽ پيدا ٿيڻ ڪري مڪي ۾ مسلمانن جي زندگي ڏاڍي ڏکي ٿي وئي. غلام ۽ اهي آزاد ماڻهو جن کي خانداني تحفظ ميسر ڪونه هيو انهن کي اهڙي بي دردي سان ستايو ۽ ايڏايو ويو جو ڪجهه انهن ڪاررواين دوران شهيد ٿي ويا ۽ خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پنهنجو گهراڻو بنو هاشم سماجي لاتعلقي ٿيڻ ڪري بڪن ۾ پاھ ٿيڻ لڳو ۽ هڪڙي ڪاهي (غار) ۾ پناهه وٺي گوشه نشيني اختيار ڪرڻ تي مجبور ٿي ويو؛ گهڻو ڪري انهي عمل ڪري ئي سندن پياري زال حضرت خديجه الكبرى رضي الله تعاليٰ عنها جي وفات ٿي. آخرڪار خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي پنهنجي جان به خطري ۾ اچي وئي. يثرب (هاڻي مدينو) جي اترين آبادين وارن بت پرست عربن مسلمانن کي دعوت ڏني ته پنهنجن خاندانن سان گڏ رهڻ کي ترڪ ڪري انهن ڏانهن هجرت ڪري اچن. اهو عمل ڪنهن به عرب لاءِ هڪڙو انوکو ۽ نئون معاملو هيو. عربن لاءِ قبيلو سدائين مقدس اهميت وارو رهيو هيو ۽ اهڙي نموني جي انحرافي اهم اصولن جي ڀڃڪڙي هئي. مختلف قبيلن جي ٽولن جي وچ ۾ مسلسل ۽ قابو ۾ نه اچڻ واري لڙاڪو ماحول يثرب کي تباهه و برباد ڪري ڇڏيو هيو ۽ ڪيترائي بت پرست علائقي جي مسئلن لاءِ سياسي ۽ روحاني حل طور اسلام قبول ڪرڻ لاءِ تيار هيا. ان وقت علائقي ۾ ٽي وڏا يهودي قبيلا به موجود هيا، جن بت پرستن جي ذهنن کي وحدانيت قبول ڪرڻ لاءِ اڳيئي تيار ڪري ڇڏيو هيو. انهيءَ جو مطلب هيو ته اهي قريشن وانگر عربن جي روايتي ديوتائن يا ديوين کي گهٽ وڌ ڳالهائڻ ڪري جذبات ۾ اچي مشتمل ٿيڻ وارا ڪونه هيا. انهيءَ ڪري 622ع جي اونهاري دوران اٽڪل 70 مسلمان ۽ انهن جا گهرياتي يثرب ڏانهن هجرت ڪري ويا.

يثرب ڏانهن هجرت کان اڳ واري سال ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پنهنجي مذهب جي يهوديت سان ويجهڙائپ پيدا ڪرڻ وارو طريقو اختيار ڪيو ڇو ته ائين ضروري سمجهيائون. الڳ ٿلڳ ڪم ڪرڻ وارن ايترن سالن کان پوءِ پاڻ لازمي طور هڪڙي پراڻي ۽ وڌيڪ بااثر ورسوخ واري روايت جي ماڻهن سان تعلق پيدا ڪرڻ جو سوچيو هوندائون. انهيءَ ڪري يهودين طرفان چوٽڪاري جي ڏينهن جو روزو رکڻ جي طرز تي مسلمانن کي روزو رکڻ جي هدايت ڪيائون ۽ ان وقت تائين ڏينهن ۾ به پيرا نماز پڙهڻ واري عمل جي بجاءِ مسلمانن کي تاڪيد ڪيائون ته يهودين وانگر ڏينهن ۾ ٽي پيرا نماز ادا ڪن. مسلمانن کي يهودي عورتن سان شادي ڪرڻ جي اجازت ملي ۽ موسوي شريعت جي ڪجهه عقيدن جي بجا آوري جي به اجازت ملي. سڀ کان وڏي ڳالهه ته مسلمان به يهودين ۽ عيسائين وانگر بيت المقدس ڏانهن منهن ڪري نماز پڙهي ٿي

سگهيا. مديني جا يهودي شروع ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي پنهنجي وچ ۾ جاء ڏيڻ لاءِ تيار هيا: علائقي ۾ زندگي ڏاڍي ناقابل برداشت ٿي وئي هئي ۽ مديني جي گهڻن ئي ۾ جوش بت پرستن وانگر يهودي به حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي گمان جو فائدو ڏيڻ لاءِ راضي هيا. خاص طور تي انهيءَ ڪري جو ائين لڳي رهيو هيو ته رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو رويو انهن جي دين لاءِ مثبت نموني وارو هيو. بهرحال، اڳتي هلي اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي خلاف ٿي ويا ۽ انهن بت پرستن سان سهڪار ڪيائون جيڪي مڪي مان نون آيل مسلمانن سان ساڙ ڪري رهيا هيا. يهودين وٽ پنهنجي ناڪاري عمل لاءِ سبب موجود هيا: انهن جو اهو پڪو پختو خيال هيو ته نبوت ۽ وحي جو دور ختم ٿي چڪو هيو. اهي هڪڙي مسيحا جي اچڻ لاءِ ته منتظر هيا، پر انهي موقعي تي ڪنهن به يهودي يا عيسائي اهو ڪونه ٿي مڃيو ته اهي رسول آهن. البت اهي ڪجهه سياسي سوچن ڪري به هر ڪايل هيا: پراڻن ڏينهن ۾ انهن عربن جي ويڙهو قبيلن مان هڪڙي يا ٻئي سان لڙائي ذريعي سوڀ حاصل ڪري ان علائقي تي پنهنجو غلبو ڄمائي ورتو هيو. بهرحال، حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم انهن پنهني قبيلن کي مهاجر قريشن سان هڪڙي نئين مسلمان امت ۾ شامل ڪري ڇڏيو هيو. هڪڙي اهڙي طاقتور جماعت جنهن جا خود ڪجهه يهودي به فرد هيا. جيئن ئي يهودين مديني ۾ پنهنجي حيثيت کي گهٽجندو ڏٺو ته اهي دشمني ڪرڻ تي لهي آيا. اهي ”مسلمانن جون ڳالهون ٻڌڻ ۽ انهن جي مذهب تي ٽوڪ ۽ چڙهون ڪري ڪڍڻ لاءِ“ مسجد ۾ اچي گڏ ٿيندا هيا. (19) اها ڳالهه انهن لاءِ گهڻي سولي هئي ڇو ته اهي صحيفن جي وڏي ڄاڻ (علم) رکندڙ هيا ۽ قرآن شريف جي عبارت مان جهول ڳولڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. خاص ڪري انهن آيتن مان جيڪي بائيبل جي بيان سان اختلافي آهن. اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي دعوائن کي به رد ڪندا هيا ۽ اهو چوندا هيا ته اها عجيب ڳالهه آهي ته هڪڙو انسان جيڪو نبي هجڻ جي دعوا ڪري ٿو اهو پنهنجي اٺ کي ڳولي ڪونه سگهندو جيڪڏهن اهو ڪٿي گم ٿي وڃي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي يهودين طرفان رد ڪرڻ وارو عمل سندن زندگي ۾ گهڻي وڏي مايوسي واري ڳالهه هئي ڇو ته ان عمل سندن سموري مذهبي حيثيت تي سوال اٿاري ڇڏيو ٿي. پر يهودين مان ڪجهه ماڻهو دوستاڻا جذبا رکندڙ هيا ۽ لڳو ٿي ته اهي خلوص واري نيت سان اسلام قبول ڪري مسلمانن سان شامل ٿيا آهن. اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم سان بائيبل تي بحث ڪندا هيا ۽ ٻڌائيندا هيا ته يهودين جي نڪته چيني کي ڪيئن منهن ڏجي، ۽ ان جي نتيجي ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم يهودين جي عقيدن کان واقف ٿيا ۽ علمي بنيادن تي انهن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ تيار ٿيا. پهريون دفعو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي نبين سڳورن جي تاريخي واقعن جي صحيح خبر

پئي جنهن بابت پاڻ اڳ پر ڪجهه منجهيل هوندا هيا. هاڻي کين خبر هئي ته اها نهايت اهم ڳالهه هئي ته حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام کان اڳ ٿي گذريا هيا. ان وقت تائين حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم سوچيندا هيا ته يهودي ۽ عيسائي گهڻو ڪري هڪڙي ئي مذهب سان واسطو رکندڙ هيا پر هاڻي کين خبر پئي ته انهن جا هڪٻئي سان سخت اختلاف هيا. عربن جهڙن ڌارين ماڻهن کي انهن پنهنجي حيثيتن مان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻ ۾ فائدو نظر ڪونه ٿي آيو ۽ اهو سوچڻ منطقي هيو ته توريت ۽ انجيل جي پيروڪارن حضرت ابراهيم عليه السلام جي خالص دين حنيفيه ۾ غير مستند ڳالهيون متعارف ڪرائي ڇڏيون آهن. مثال طور ٻين طرفان ٻڌايل زباني شريعت ۽ تشليث جو گستاخي وارو عقيدو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي اها به خبر پئي ته يهودين کي انهن جي پنهنجن صحيفن ۾ به بي ايمان ماڻهو سڏيو ويو آهي. جن سون مان ٺهيل گابي جي مورتي جي پوڄا ڪري بت پرستي جو رواج وڌو هيو. قرآن شريف ۾ اهو ڏيکاريل آهي ته توڙي جو سڀئي اهل ڪتاب ماڻهو غلطين ۾ ٻڌل ڪونه آهن ۽ سڀئي مذهب حقيقت ۾ هڪ آهن، پر يهودين خلاف بحث چڱي نموني سان ٿيل آهي.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم مديني جي دوستائي سوچ رکندڙ يهودين کان حضرت ابراهيم عليه السلام جي وڏي پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام جي ڪهاڻي به ٻڌي، بائيبل ۾ جاثايل هيو ته حضرت ابراهيم عليه السلام کي پنهنجي ٻانهي حاجران (رضي الله تعاليٰ عنها) مان هڪڙو پٽ هيو پر جڏهن هن جي زال ساره (رضي الله تعاليٰ عنها) مان حضرت اسحاق عليه السلام ڄائو ته اها ساڙيلي ٿي وئي ۽ حضرت ابراهيم عليه السلام کان مطالبو ڪيائين ته اهو حاجران رضي الله تعاليٰ عنها ۽ حضرت اسماعيل عليه السلام کان جان ڇڏائي. حضرت ابراهيم عليه السلام کي آئت ڏيڻ لاءِ خدا واعدو ڪيو ته حضرت اسماعيل عليه السلام به هڪڙي عظيم قوم جو ابو ٿيندو. عرب يهودين ان ڪهاڻي ۾ پنهنجون ڪجهه مقامي ڪهاوتون به گڏائي ڇڏيون هيون ته حضرت ابراهيم عليه السلام پنهنجي پٽ حضرت اسماعيل عليه السلام ۽ حضرت حاجران رضي الله تعاليٰ عنها کي مڪي جي وادي ۾ ڇڏي ويو هيو جتي خدا انهن جي سار سنڀال ڪئي هئي. جڏهن ٻارڙو اڃ ڪري بيحال ٿي رهيو هيو ته زمزم جي مقدس پاڻي کي وهائي ظاهر ڪيو هئائين. بعد ۾ حضرت ابراهيم عليه السلام انهن سان اچي ملاقات ڪئي هئي ۽ پيءُ ۽ پٽ، ٻنهي، گڏجي ڪعبت الله شريف جي تعمير ڪئي هئي. جيڪو اڪيلي خدا جي عبادت لاءِ پهريون گهر هيو. حضرت اسماعيل عليه السلام عربن جو ابو هيو ۽ ائين يهودين وانگر. اهي (عرب) پڻ حضرت ابراهيم عليه السلام جي اولاد هيا. اها ڳالهه حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي وڻي هوندي: پاڻ عربن لاءِ انهن جي پنهنجي ٻولي ۾ صحيفو آڻي رهيا هيا ۽ هاڻي پاڻ انهن جي دين جون پاڙون پنهنجن ابن ڏاڏن جي تقدس ۾ پختيون ڪري سگهيا ٿي. جنوري

624ع ۾ جڏهن اهو پڌرو ٿي ويو ته مديني ۾ رهندڙ يهودين جي دشمني دائمي هئي ته الله جي نئين دين پنهنجي خودمختياري جو اعلان ڪيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم مسلمانن کي هدايت ڪئي ته بيت المقدس جي بجاءِ مڪي (ڪعبت الله) ڏانهن منهن ڪري نماز پڙهن. مذهبي عبادت لاءِ قبلي جي انهي تبديلي کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي هڪڙي اهم ترين دانشمندي قرار ڏنو وڃي ٿو. ڪعبت الله ڏانهن منهن ڪري پاڻ کي سجدي ۾ پيش ڪرڻ ذريعي، جيڪو اڳين ٻن مذهبن جي طريقي کان مختلف هيو، مسلمان بنان چون چرا ڪرڻ جي اهو اقرار ڪري رهيا هيا ته اهي ڪنهن به مقرر مذهب سان تعلق ڪونه ٿا رکن، پر پاڻ کي صرف اڪيلي خدا جي آڏو سجدو ريز ٿي ڪيائون. اهي ڪنهن اهڙي فرقي ۾ شامل ڪونه ٿيا جيڪو خدائ و احد جي دين کي مختلف گروهن ۾ ورهائيندو هجي. ان جي بجاءِ اهي ابراهيم عليه السلام جي آڳاٽي دين جي پيروي ڪري رهيا هيا، جيڪو الله جي آڏو ڪنڌ جهڪائڻ وارو پهريون مسلمان هيو ۽ جنهن خدا جي پاڪ گهر جي تعمير ڪئي هئي؛

”۽ (انهن) چيو ته يهودي ۽ نصارا ٿيو ته سڌو رستو لهندا، اوهان فرمايو بلڪ اسان ته ابراهيم جو دين وٺون ٿا جيڪو هر باطل کان جدا آهي، ۽ اهو مشرڪن مان نه هيو. (هيئن) چئو ته اسان ايمان آندو آهي الله تي ۽ ان تي جيڪو اسان تي لاڻو ويو ۽ جيڪو ابراهيم ۽ اسماعيل ۽ اسحاق ۽ يعقوب ۽ (ان جي) اولاد ڏانهن لاڻو ويو ۽ جيڪو موسيٰ ۽ عيسيٰ کي عطا ڪيو ويو ۽ جيڪو نبين کي سندن پالڻهار طرفان عطا ٿيو اسان انهن ۾ (ڪنهن تي ايمان آڻڻ ۾) ڪو فرق نٿا ڪريون ۽ اسان الله جي آڏو ڪنڌ جهڪائيندڙ آهيون.“ (بقر آيت 135 ۽ 136)

خدا جي حقيقت جي محض ڪنهن انساني تشريح کي ترجيح ڏيڻ يقيني طور بت پرستي (شرڪ) جي برابر هيو.

مسلمان پنهنجي سن جي شروعات نه حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي ڄمڻ جي تاريخ کان ۽ نه پهرين وحي نازل ٿيڻ جي سال کان ڪندا آهن. ڇو ته ڪنهن لحاظ کان ان ۾ ڪا نواڻ ڪونه هئي. پر مديني ڏانهن هجرت واري سال کان ڪندا آهن، جڏهن مسلمانن تاريخ ۾ الله جي منصوبي کي عملي جامو پهرائڻ لاءِ اسلام کي هڪڙي سياسي حقيقت بڻائڻ واري طريقي سان شروعات ڪئي. اسان کي خبر آهي ته قرآن شريف اها تعليم ڏئي ٿو ته انصاف ۽ مساوات کي قائم رکڻ لاءِ جدوجهد ڪرڻ سڀني مسلمانن جو فرض آهي ۽ مسلمانن به حقيقت ۾ پنهنجي انهي سماجي مشغلي کي وڏي سنجيدگي سان ورتو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ڪو سياسي اڳواڻ ٿيڻ جو ارادو ڪونه ڪيو هيو پر جن ڏکين حالتن جو انهن ڪڏهن سوچيو به ڪونه هيو انهن حالتن جي پيدا ٿيڻ ڪري پاڻ عربن لاءِ هڪڙو نئون سياسي حل پيش ڪرڻ لاءِ مجبور ٿي پيا. هجرت کان پوءِ 632ع ۾ سندن رحلت تائين وارن ڏهن سالن

جيڪڏهن انهن کي حالتون ۽ وسيلا اجازت ڏين ٿا ته زندگيءَ ۾ هڪڙو حج ڪرڻ هر مسلمان تي فرض آهي. فطري طور حاجي سڳورا حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي ياد ڪندا آهن. پر حج جي رڪنن جي تشريح بجاءِ سندن پنهنجي پيغمبر جي انهن کي حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت حاجران رضي الله تعاليٰ عنها ۽ حضرت اسماعيل عليه السلام جي ياد ڏيارڻ طور ڪئي وئي آهي. ڪنهن ٻاهرين (غير مسلم) ماڻهوءَ کي اهي مذهبي رسمون عجيب لڳنديون هونديون - جيئن اوڀريون سماجي ۽ مذهبي رسمون لڳنديون آهن - پر مسلمان انهن ذريعي هڪڙو زبردست مذهبي تجربو ڪندا آهن ۽ اسلامي روحانيت جي اجتماعي ۽ ذاتي پهلوئن جو ڪامل انداز ۾ اظهار ڪندا آهن. اڄوڪي زماني ۾ هزارين حاجي سڳورا جيڪي مڪي ۾ مقرر وقت تي گڏ ٿيندا آهن، سڀئي عرب ڪونه

هوندا آهن. پر اهي قديم عربي روايتن کي پنهنجو ڪرڻ جي اهل ٿي ويا آهن. جيئن ئي اهي احرام ٻڌي ڪعبت الله شريف جو طواف ڪندا آهن ته اهي سڀني نسلي ۽ طبقاتي فرقن کي وساري ڇڏيندا آهن ۽ روزمره جي زندگي جي انا پرستي وارين وڏاين سان تعلق ٽوڙي ڇڏيندا آهن ۽ پاڻ کي هڪڙي امت ۾ شامل سمجهندا آهن. جنهن جو ڌيان هڪڙي ئي مرڪز ۽ محور ۾ هوندو آهي. ڪعبت الله شريف جو طواف شروع ڪرڻ کان اڳ اهي هڪ آواز ۾ پڪاريندا آهن ”لبیک اللہم لبیک.“ ايراني دانشور علي شريعتي انهي مذهبي رسم جي حقي معنيٰ چڱي نموني ۾ پيش ڪئي آهي:

”جڏهن توهان طواف شروع ڪندا ۽ ڪعبت الله شريف کي ويجهو ٿيندا ويندا ته توهان کي ائين محسوس ٿيندو جيئن ڪو ننڍڙو وهڪرو وڏي ندي ۾ ضم ٿي رهيو آهي. لهر سان هلندي توهان کي پنهنجا پير زمين تي ڳڻندا نه لڳندا. اوچتو توهان کي لڳندو ڄڻ تري رهيا آهيو. ٻوڏ توهان کي ڪنڀون پئي وڃي. توهان جيئن ئي مرڪز ڏانهن وڌڻ جي ڪوشش ڪندا ته مجموعو توهان کي اهڙي سختي سان پڪوڙيندو ڄڻ توهان ۾ نئون ساهه ڦوڪيو پيو وڃي. توهان هاڻي ماڻهن جو حصو آهيو. توهان هاڻي هڪ انسان آهيو. زنده ۽ جيئرا جاڳندا... ڪعبت الله شريف دنيا جو سج آهي جنهن جو نظارو توهان کي پنهنجي مدار ۾ ڪشش ٿو ڪري. توهان انهي ڪائناتي سرشتي جا حصا ٿي ويا آهيو. پاڻ کي الله جو طواف ڪندي محسوس ڪندا ۽ جلد ئي توهان پنهنجو پاڻ کي وساري ويهندا... توهان هڪڙي ڌڙي ۾ ڍلجي ويا آهيو جيڪو آهستي آهستي ڳرندو ۽ گم ٿيندو پيو وڃي. اها پنهنجي چوٽيءَ تي پهتل مڪمل محبت آهي.“ (20)

يهودين ۽ عيسائين به اجتماعي روحانيت تي زور ڏنو آهي. حج هر مسلمان کي خدا سان ان جي مرڪز وٽ گڏ ٿي امت جي مفهومي ۾ هڪڙي شخصي يڪتائي واري عمل جو تجربو مهيا ڪري ٿو. جيئن گهڻن مذهبن ۾ آهي. امن ۽ هم آهنگي حج جي سفر جا اهم فڪري بنياد آهن. هڪڙو دفعو جڏهن حاجي خدا جي گهر ڀرسان پهچي ويندا آهن ته هر قسم جي ڦڏي فساد کان منع لاڳو ٿي ويندي اٿن. حاجي سڳورا ڪنهن مک کي به ماري نه سگهندا آهن. نه وري تڪو منو ڳالهائيندا آهن. انهيءَ ڪري ئي ان وقت سموري اسلامي دنيا ۾ ڪاوڙجي لهر ڦري وئي هئي جڏهن 1987ع ۾ ايراني حاجين جلوس ڪڍي سورش ٻريا ڪيو هيو جنهن ۾ 402 ماڻهو مارجي ويا هيا ۽ 469 زخمي ٿيا هئا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جون 632ع ۾ مختصر عرصو بيمار رهڻ کان پوءِ رحلت فرمائي. سندن وصال کان پوءِ ڪجهه بدوين امت کان ڌار ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي پر عربن جي سياسي ٻڌي مضبوطي سان قائم رهي. آخرڪار سرڪش قبيلن پڻ خدائ وٽان جو مذهب قبول ڪري ورتو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه

وآلہ وسلم جي شاندار ۽ حيرت انگيز ڪاميابي انهن تي واضح ڪري ڇڏيو هيو ته بت پرستي، جنهن انهن کي صدين کان گهڻو ڪجهه فائدو پهچايو هيو جديد دنيا ۾ گهڻو ڪارگر ڪونه رهي هئي. الله جي مذهب پائيداري وارا اخلاقي اقدار متعارف ڪرايا جيڪي وڌيڪ ترقي يافته مذهبن جا امتيازي طرا هيا: پائيداري ۽ سماجي انصاف ان جا تمام اهم گڻ هيا. هڪڙي مضبوط عالمگير مساوات اسلامي آدرش جي سڃاڻپ رهندي

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي حياتي ۾ سڀني جنسن جي برابري تي زور ڏنو ويو. اڄ عام طور تي مغرب ۾ اسلام کي عورت جي خلاف سمجهيو وڃي ٿو پر عيسائين وانگر الله جو دين اصل ۾ عورتن لاءِ مثبت رويو رکندڙ هيو. جهالت يعني اسلام کان اڳ واري زماني دوران عربن عورتن خلاف انهن ئي روين کي اختيار ڪري رکيو هيو جيڪي ”ايڊسائيل ايج“ کان اڳ ئي موجود هيا. مثال طور گهڻيون زالون پرڻجڻ جو رواج عام هيو ۽ زالون پنهنجن پيئرن جي گهرن ۾ ئي رهنديون هيون. امير طبقن جي عورتن کي ڪافي اثر رسوخ ۽ حيثيت حاصل ٿيل هئي. مثال طور حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جن جي پهرين گهر واري حضرت خديجه الكبرى رضي الله تعاليٰ عنها هڪڙي ڪامياب واپاري هئي. پر اڪثر عورتن جي حالت غلامن جهڙي هئي. انهن کي ڪي به سياسي يا سماجي ۽ انساني حق حاصل ڪونه هيا ۽ چوڪرين کي جيئري دفن ڪرڻ ته عام هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو مذهب قبول ڪرڻ وارن اولين ماڻهن ۾ عورتون به شامل هيون ۽ انهن جي آزادي اهڙو منصوبو هيو جيڪو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي دل ۾ گهر ڪري ويٺل هيو. قرآن شريف چوڪرين کي قتل ڪرڻ کان منع ڪئي ۽ عربن کي ڏي جي ڄمڻ تي منهن گهنجائڻ ۽ شرمسار يا پريشان ٿيڻ کان منع ڪئي. اسلام عورتن کي موروثي ملڪيت ۽ طلاق جو حق ڏنو: اٺويهين صديءَ تائين مغربي عورتن کي اهڙي ڪابه سهوليت مليل ڪونه هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم عورتن کي امت جي معاملن ۾ علمي ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ همٿايو ۽ اهي مجلسن ۾ پنهنجي راءِ جو آزادي سان اظهار ڪنديون هيون ۽ انهن کي پڪ هئي ته انهن جي ڳالهه ٻڌي ويندي مثال طور هڪڙي موقعي تي مديني جي عورتن رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم سان شڪايت ڪئي ته مرد قرآن شريف جي تعليم ۾ انهن کان گوءِ کڻي وڃن ٿا ۽ عرض ڪيائون ته انهن سان پڇڻ ۾ انهن جي مدد ڪرڻ فرمائين. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ائين ڪيو. انهن جي اهم سوالن مان هڪڙو سوال اهو هيو ته قرآن شريف ۾ صرف مردن کي ڇو مخاطب ڪيو ويو آهي. جڏهن ته عورتن به ايمان آڻي خدا آڏو پنهنجو ڪنڌ جهڪايو آهي. ان جي نتيجي ۾ هڪڙي وحي نازل ٿي جنهن ۾ عورتن ۽ مردن کي گڏ مخاطب ڪيو ويو جنهن ۾ ٻنهي جنسن جي روحاني ۽ اخلاقي برابري جو تاڪيد ڪندي جنسي امتياز کي ختم ڪيو ويو. (21) ان کان پوءِ قرآن ۾ عورتن کي وري وري چٽي نموني سان مخاطب ڪيو ويو اها اهڙي ڳالهه هئي جيڪا يهودين يا عيسائين جي صحيفن ۾ وري ڪا ملندي هجي.

بدقسمتي سان، جيئن عيسائيت ۾ ٿيو، بعد ۾ اسلام مذهب تي مردن دوکي سان قبضو ڪري ورتو. انهن عبادتن جي اهڙي طريقي سان تشريح ڪئي جيڪا مسلمان عورتن لاءِ نقصان واري هئي. قرآن شريف سڀني عورتن لاءِ نه پر صرف رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي گهروارين لاءِ سماجي رتبتي جي نشاني طور نقاب ڍڪڻ جو حڪم ڏنو هيو. بهرحال، اسلام جڏهن مذهب دنيا ۾ پنهنجي جاءِ ٺاهي ورتي ته مسلمانن به قديم ترين زماني جي انهن رسمن کي اختيار ڪيو جن عورتن کي گهٽ حيثيت واري طبقي ۾ ڌڪي ڇڏيو. انهن فارس ۽ عيسائي بازنطين جي نقل ڪندي عورتن کي پردو ڪرائڻ يا حويلي ۾ الڳ ٿلڳ رهائڻ وارين رسمن کي پنهنجو ڪري اختيار ڪيو. جتي عورتون وڏي عرصي کان اهڙي نموني ۾ پيسجي رهيون هيون. عباسي خليفن (750 کان 1258ع) جي دور اچڻ تائين مسلمان عورتن جي ايتري خراب حالت هئي جيئن انهن جي پيئرن جي يهودي ۽ عيسائي معاشري ۾ خراب هئي. اڄ عورتن جي حقن جي ڳالهه ڪرڻ واريون مسلمان عورتون پنهنجن مردن کان قرآن شريف جي اصل روح مطابق پنهنجي حالت بحال ڪرڻ لاءِ مطالبو ڪري رهيون آهن.

اها حقيقت انهي ڳالهه جي ياددهاني ڪرائي ٿي ته ڪنهن به ٻئي دين وانگر اسلام جون به مختلف طريقن سان گهڻيون ئي تشريحو ڪري سگهجن ٿيون؛ نتيجي ۾ ان ۾ اڻ ڳڻيا فرقا ۽ گروهه ٺهي ويا. انهن مان پهريون جيڪو سني ۽ شييعن جي وچ ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي رحلت کان پوءِ اڳواڻي لاءِ جدوجهد جي صورت ۾ ظاهر ٿيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي ويجهي ساٿي حضرت ابوبڪر رضي الله تعاليٰ عنه کي اڪثريت جي ذريعي چونڊيو ويو. پر ڪجهه اصحابن کي يقين هيو ته رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پاڻ پنهنجي سوت ۽ نياڻي حضرت علي عليه السلام بن حضرت ابو طالب رضي الله تعاليٰ عنه لاءِ پنهنجو وارث (خليفو) ٿيڻ گهرن ها. حضرت علي عليه السلام پاڻ حضرت ابوبڪر رضي الله تعاليٰ عنه جي خلافت کي قبول ڪيو پر ايندڙ ڪجهه سالن دوران لڳي ٿو ته اهو انهن ماڻهن جي اميدن جو مرڪز ٿي ويو هيو جن کي پهرين ٽن خليفن جي حڪمت عملين تي اعتراض هيا، يعني حضرت ابوبڪر رضه، حضرت عمر بن خطاب رضه ۽ حضرت عثمان بن عفان رضه. آخرڪار 656ع ۾ حضرت علي عليه السلام خليفو ٿيو؛ البت شييعن ان کي پهريون امام يا امت جو اڳواڻ سڏيو ٿي. قيادت جي حوالي سان سني ۽ شييعن جي وچ ۾ ڌار عقيدتي جي بجاءِ سياسي هيو ۽ اها ڳالهه اسلام ۾ سياست جي اهميت ۽ اڻڄاتلن جو خدا جي باري ۾ ان جي نظريي جو باعث بڻي. شييعان علي بدستور اقليت رهيا ۽ انهن رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي ڏوهتي حضرت حسين بن علي عليهم السلام جي ذات ۾ پنهنجي احتجاج کي مثالي صورت ڏني. امام حسين عليه السلام امويين جي حڪمراني کي تسليم ڪونه ڪيو جن سندس والد سڳوري حضرت علي عليه السلام جي شهادت کان پوءِ خلافت کي غصب ڪري ورتو هيو. امام حسين

عليه السلام کي بعد ۾ موجوده عراق ۾ ڪوفي جي ڀرسان ڪربلا جي ميدان تي 680ع ۾ اموي حڪمران يزيد جي هُشي تي، ان جي حمايتين جي ننڍڙي جماعت سان گڏ شهيد ڪيو ويو. سڀني مسلمان امام حسين عليه السلام جي اهڙي بي دردي سان شهادت کي ڏک سان ياد ڪن ٿا. پر خاص طور تي اهي شيعن جا هيرو ٿي ويا آهن، ۽ هڪڙي علامت بڻجي ويا آهن ته ضرورت جي وقت ظلم جي خلاف مرڻ گهڙي تائين وڙهڻ کان نه ڪپھائجي. ان وقت تائين مسلمانن هڪڙي سلطنت قائم ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي. پهرين چئن خليفن فقط بازنطين ۽ فارس جي زوال پذير سلطنتن جي عرب رهاڪن منجهه اسلام جي اشاعت تي توجهه ڏنو هيو. بهرحال، امويين جي دور ۾ سلطنت کي وڏو ڪرڻ جي نيت سان ايشيا ۽ اتر آفريڪا تائين توسيع پسندي جاري رهي، جنهن جو اصل محرڪ مذهب نه پر عرب ملڪ گير حوس هئي.

نئين سلطنت ۾ ڪنهن کي به اسلام قبول ڪرڻ لاءِ مجبور ڪونه ڪيو ويندو هيو. دراصل حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي رحلت جي سو سال کان پوءِ اسلام قبول ڪرڻ واري عمل جي همت افزائي ڪونه ڪئي ويندي هئي. بلڪ 700ع ۾ هڪڙي حڪم ذريعي حقيقت ۾ اسلام قبول ڪرڻ کان منع ڪئي وئي هئي: اموي مسلمانن جو اهو خيال هيو ته اسلام صرف عربن لاءِ آهي جيئن يهوديت حضرت يعقوب عليه السلام جي اولاد (بني اسرائيل) لاءِ آهي. اهل ڪتاب ماڻهن، يهودي ۽ عيسائي، کي ”ذمي“ قرار ڏئي مذهبي آزادي ڏني وئي هئي. ائين اقليتي ٽولن کي تحفظ مليو. پر جڏهن عباسي حڪمرانن اسلام قبول ڪرڻ واري عمل کي همٿايو ته گهڻائي سامي ۽ آريائي ماڻهو انهن جي سلطنت ۾ اسلام قبول لاءِ تيار ٿي ويا. اسلام جي ڪاميابي اهڙي ترڪيبي هئي جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ناڪامي ۽ صليب تي چڙهڻ واري بي حرمتي عيسائيت ۾ هئي. مسلمان جي ذاتي مذهبي زندگي ۾ سياست ايتري غير واسطيدار ڪونه آهي جيئن عيسائيت ۾ آهي، جيڪا دنياوي ڪاميابي ۾ اعتبار نٿي رکي. مسلمان الله جي حڪمن مطابق انصاف وارو معاشره قائم ڪرڻ لاءِ پاڻ کي پر عزم طور ٻڌل سمجهن ٿا. امت کي هڪڙي مقدس اهميت حاصل آهي، هڪڙي ”علامت“ جيڪا الله تعاليٰ عطا ڪئي آهي ته انسانذات کي ڏاڍ ۽ ناانصافي کان چوٽڪارو ڏيارڻ لاءِ ڪوشش ڪن، امت جي سياسي سگهه مسلمانن جي روحانيت ۾ ساڳي جاءِ والاري ٿي جيئن ڪنهن عيسائي جي زندگي ۾ ڪنهن خاص مذهبي فرقي کي حاصل آهي: ڪٽو لڪ، پروٽيسٽنٽ، ميٿاڊسٽ، باپٽسٽ. جيڪڏهن مسلمانن جو سياست لاءِ توجهه عيسائين کي اوڀرو لڳي ٿو ته انهن کي اها ڳالهه به ڏيان ۾ رکڻ گهرجي ته انهن جو مبهم مذهبي بحث لاءِ جوش جذبو به يهودين ۽ مسلمانن کي اوترو ئي اوڀرو لڳي ٿو. تنهن ڪري اسلامي تاريخ جي ابتدائي سالن ۾ خليفي جي حيثيت ۽ حڪومت جي حوالي سان سياسي غور و فڪر جي نتيجي ۾ خدا جي فطرت جي متعلق قياس آراين جو آغاز ٿيو. امت جي قيادت ڪير ۽ ڪهڙي قسم جي انسان کي ڪرڻ گهرجي واري معاملي تي

عالمائي بحث مباحثي اهو ثابت ڪيو ته اهو اسلام پر اهڙو بحث آهي جهڙو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي شخصيت ۽ فطرت جي باري پر عيسائين پر ٿيندو رهيو آهي. خلفاء راشدين (پهريان چار خليفه) جي دور کان پوءِ مسلمانن محسوس ڪيو ته اهي هڪڙي اهڙي دنيا ۾ زندگي گذاري رهيا آهن جيڪا مديني جي ننڍڙي ۽ لڙاين کان متاثر ٿيل معاشري کان گهڻو مختلف هئي. اهي هاڻي تيزي سان پڪڙجندڙ سلطنت جا مالڪ هيا ۽ انهن جا حڪمران دنياوي عيش و عشرت ۽ لالچ ۾ ٻڌل نظر ٿي آيا، درٻار ۾ ۽ حڪومتي ڪارندن منجهه بدعنواني ۽ عيش پرستي گهر ڪري وئي هئي. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ سندن اصحابن طرفان گذاريل زندگين کان ماحول گهڻو مختلف هيو. نهايت پرهيزگار مسلمانن قرآن شريف جي اشتراڪي (سوشلسٽ) پيغام جي بنياد تي حڪومت کي للڪاريو ۽ اسلام کي نين حالتن سان هم آهنگ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. گهڻائي فرقا پيدا ٿي ويا جن مختلف حل پيش ڪيا.

مقبول ترين حل فقيهن ۽ محدثن پيش ڪيو جن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ خلفاء راشدين جي مثالي ڪارنامن مطابق ماحول ٺاهڻ لاءِ ڪوشش ورتي. ان جي نتيجي ۾ شرعي قانون جي ترتيب ٿي، جنهن جو بنياد قرآن شريف ۽ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي اسوه حسنه مطابق رکيو ويو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ ان جي ابتدائي اصحابن جي قول (حديث) ۽ عمل (سنت) بابت تمام گهڻيون روايتون زباني طور معاشري ۾ گردش ڪري رهيون هيون، انهن کي ڪجهه دانشورن (محدثن) ائين ۽ نائين صدي دوران گڏ ڪيو. انهن محدثن مان گهڻو مشهور محمد بن اسماعيل بخاري (امام بخاري) ۽ مسلم بن الحجاج القشيري (امام مسلم) آهن. جيئن ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم لاءِ مڃيو ويو ٿي ته انهن صحيح صحيح نموني پر الله جي عبادت ڪئي هئي، انهي مطابق مسلمانن ان جي مثال تي پاڻ کي ان جي سيرت تي پيروي ڪرڻ لاءِ تيار ڪري ڇڏيو. تنهن ڪري اٽل ويهڻ، ڪاٺ پيئڻ، غسل ڪرڻ ۽ عبادت ڪرڻ پر رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سنت جي پيروي مسلمانن کي هڪڙي اهڙي زندگي گذارڻ ۾ مدد ڪئي جيڪا الله جي نظر ۾ گهڻو پسند هئي. پاڻ کي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سيرت تي ڀاليندي مسلمانن الله جي نظر ۾ قابل قبول ٿيڻ جي اميد ڪئي. ائين جڏهن مسلمان سنت تي عمل ڪندي پاڻ ۾ گڏجڻ وقت "اسلام عليڪم" چئي ڪيڪاريندا آهن جيئن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جن ڪندا هيا، جڏهن اهي جانورن تي رحم ڪندا آهن، يتيمن ۽ غريبن جي مدد ڪندا آهن جيئن نبي سڳورا پاڻ ڪندا هيا ۽ ٻين سان ڏيتي لپتي ڪرڻ وقت ايمانداري ۽ خوش اخلاقي جو مظاهرو ڪندا آهن ته ان وقت انهن کي خدا ياد اچي ويندو آهي. ظاهري طرز عمل کي منزل مقصود ناهي سمجهڻو پر ظاهري عمل تقويٰ اختيار ڪرڻ جو ذريعو آهن، جنهن جو قرآن شريف حڪم ڏنو آهي ۽ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ان تي عمل ڪري ڏيکاريو ان پر

خدا جو مستقل ذڪر شامل آهي. سنت ۽ حديث جي صحيح هجڻ جي حوالي سان گهڻو بحث مباحثو ٿيو آهي: گهڻين حديثن جي مقابلي ۾ ٿورين کي وڌيڪ صحيح ۽ معتبر سمجهيو ويو آهي. پر انهن حديثن جي تاريخي طور مستند هجڻ واري سوال جي مقابلي ۾ انهن جي عملي حيثيت وڌيڪ اهم آهي: صدين دوران انهن لکين مسلمانن جي زندگين منجهه الوهيت جو هڪڙو مقدس جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ پاڻ کي اهل ثابت ڪيو آهي.

رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سنت ۽ حديثن جو تعلق روزمره جي زندگي جي معاملن سان گڏوگڏ مابعدالطبيعات، علم ڪائنات ۽ ديني معاملن سان به آهي. انهن حديثن مان ڪجهه جي لاءِ يقين ڪيو وڃي ٿو ته اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خود خدا طرفان ڇيل ڳالهيون آهن. انهن کي حديث قدسي چيو ويندو آهي جيڪي مسلمانن جي دل ۾ الله جي موجودگي ۽ رسجي يسجي وڃڻ تي زور ڏين ٿيون: مثال طور هڪڙي مشهور حديث ۾ درجا بيان ڪيل آهن جن ذريعي مسلمان الوهي وجود جو گمان ڪري ٿو ڇو اهو مسلمان ۾ حلول ڪري ويو آهي. توهان قرآن شريف ۽ شريعت جي حڪمن تي عمل ڪرڻ سان شروع ڪيو ۽ پوءِ تقويٰ جي رضاڪارائن عملن ڏانهن قدم وڌايو:

”منهنجو ٻانهو! انهن فرضن جي بجا آوري ذريعي منهنجي ويجهو ٿئي
 ٿو جيڪي مون ان تي مقرر ڪيا آهن. منهنجو ٻانهو رياضت ۽ عبادت
 وارن عملن ذريعي منهنجي ويجهو ايندو رهي ٿو. ايسٽائين جو مان ان
 سان محبت ڪيان ٿو ۽ جڏهن مان ان سان پيار ڪيان ٿو ته مان ان جا
 ڪن ٿي وڃان ٿو جن سان اهو ٻڌي ٿو ان جون اڪيون جن سان اهو
 ڏسي ٿو ان جا هٿ جن سان اهو وٺي ٿو ۽ ان جا پير جن سان اهو گهمي
 ڦري ٿو.“ (22)

يهوديت ۽ عيسائيت وانگر ماوراءِ خدا هتي به حاضر و ناظر آهي. مسلمان به پنهنجي مذهب کان اڳ وارن انهن ٻنهي مذهبن جي تجويز ڪيل طريقن جي ذريعي الوهي موجودگي جو ادراڪ ڪري سگهن ٿا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سنت تي پيروي ڪرڻ جي بنياد تي جن مسلمانن اهڙي قسم جي تقويٰ کي هتي وٺرائي انهن کي عام طور تي ”اهل الحديث“ سڏيو وڃي ٿو. انهن گهٽ پڙهيل ماڻهن جو ڌيان گهڻو ڇڪايو ڇو ته اهي سڀني لاءِ هڪجهڙين سهولتين جي اصول جا حامي هيا. اهي اموين ۽ عباسين جي درٻارن جي عيش عشرت واري ماحول جي مخالفت ڪندا هيا پر ان سان گڏ شيعن جي انقلابي طرز عمل جا به حامي ڪونه هيا. انهن انهي ڳالهه کي ڪونه ٿي مڃيو ته ڪو خليفي جي لاءِ غير معمولي صلاحيتن جو مالڪ هجڻ ضروري آهي: انهن جي نظر ۾ اهو فقط هڪڙو انتظامي سربراھ هيو. تاهم قرآن شريف جي الهامي حيثيت ۽ سنت تي زور ڏيندي انهن هر مسلمان کي الله سان سڌو سنئون رابطو قائم ڪرڻ جي اهل بڻايو. مذهبي پيشوائن جي

ڪنهن طبقن کي تياڪڙ جو ڪردار ادا ڪرڻ جي ضرورت ڪونه هئي. هر مسلمان مرد ۽ عورت خدا جي آڏو پنهنجن عملن جو ذميوار آهي.

سڀ کان مٿي محدثن اها تعليم ڏني ته قرآن شريف هڪڙي ابدي حقيقت آهي جيڪو توريت ۽ لاگوس وانگر خود خدا جو پرتو آهي. مخلوقات جي پيدائش کان اڳ ئي اهو ان جي ذهن ۾ موجود هيو. قرآن بابت غير مخلوق هجڻ واري انهن جي عقيدتي جو مطلب هيو ته جڏهن ان جي تلاوت ڪئي وڃي ته هر مسلمان ائين سمجهي ته نظر نه اچڻ واري خدا کي سڌو سنئون ٻڌي سگهي ٿو. قرآن شريف انهن جي وچ ۾ خدا جي موجود هجڻ جي نمائندگي ڪري ٿو. جڏهن انهن ان جي مقدس آيتن جي تلاوت ٿي ڪئي ته اهو ائين هيو جڻ ان (خدا) جي گفتگو انهن جي چپن تي هئي ۽ جڏهن قرآن شريف کي هٿن ۾ کنيون ٿي ته اهو ائين هيو جڻ انهن خدا کي چڱيو ٿي. ابتدائي عيسائين به حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ سندس انساني صورت کي انهي ساڳي نموني ۾ سمجهيو ٿي:

”جيڪو ازل کان موجود آهي، جنهن کي اسان ٻڌو آهي، ۽ اسان پنهنجين اکين سان ڏٺو آهي، جنهن لاءِ اسان غور ڪيو آهي ۽ پنهنجن هٿن سان چڱيو آهي، ڪلام جيڪو زندگي آهي. اهو ئي اسان جو مقصود آهي.“ (23)

حضرت عيسيٰ عليه السلام جي حقيقي مرتبي ”ڪلام“ عيسائين کان وڌيڪ مشق ڪرائي هئي. هاڻي مسلمانن قرآن شريف جي فطرت لاءِ بحث ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو: عربي عبارت ڪهڙي اعتبار کان خدا جو ڪلام هئي؟ ڪجهه مسلمانن قرآن شريف جي انهي مرتبي کي گستاخي وارو سمجهيو انهن عيسائين وانگر جن کي انهي نظر تي ڪري بدنام ڪيو ويو هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام اصل ۾ جسماني صورت اختيار ڪري آيل لاگوس هو.

بهر حال، شيمن به آهستي آهستي اهڙا نظريه پيش ڪيا جيڪي ڪافي حد تائين عيسائين جي جوڻ مٽائي اچڻ (تجسيم) واري نظريي سان گهڻو هڪجهڙائي رکندڙ آهن. امام حسين عليه السلام جي ڏکوئيندڙ شهادت کان پوءِ اهي انهيءَ ڳالهه تي آماده ٿي ويا ته صرف حضرت علي عليه السلام ابن ابوطالب رضي الله تعاليٰ عنه جو اولاد ئي اُمت جي رهنمائي ڪري سگهندا ۽ ائين اهي اسلام ۾ هڪڙو منفرد فرقو ٿي ويا. چوڻ ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي سوت ۽ نياڻي حضرت علي عليه السلام کي ان سان ٻن خونري رشتو هيو چوڻ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جا پٽ ٻارڻي ۾ ئي فوت ٿي ويا هيا. اهوئي ان جو اهم مردانگي ثابت ٿيو. قرآن شريف ۾ اڪثر جاين تي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خدا کان پنهنجي اولاد لاءِ رحمت جي دعا گهرندي ڏيکاريو ويو آهي. شيمن الوهي رحمت جي انهيءَ تصور کي وسيع ڪيو ۽ اهو يقين ڪرڻ لڳا ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي حضرت علي عليه السلام جي گهرائي مان حضرت فاطمه الزهرا سلام الله تعاليٰ عليها جي اولاد واري

ڪٽنب کي ئي خدا جو حقيقي علم (چار) هيو. صرف اهي ئي خدا جي معرفت لاءِ امت جي رهنمائي ڪري سگهندا، جيڪڏهن حضرت علي عليه السلام جو اولاد اقتدار ۾ اچي وڃي ته مسلمانن کي انصاف و عدل جو سونهري دور ملي ويندو ۽ خدا جي مرضي مطابق امت جي رهنمائي ٿيندي رهندي.

حضرت علي عليه السلام جي شخصيت سان جذباتي لڳاءُ ڪجهه حيرت انگيز طريقن سان وڌندو رهيو. ڪجهه جوشيلن شيعن جا ٽولا حضرت علي عليه السلام ۽ ان جي اولاد کي خود حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کان به مٿي ڪڍي ويا ۽ انهن کي ذري گهٽ الوهي درجو ڏنائون. شايد انهن ان قديم فارسي روايت تي عمل ٿي ڪيو ته هڪڙو الوهي طور چونڊيل خاندان ئي الوهي پيغام کي نسل در نسل اڳتي وڌائي سگهي ٿو. اموي دور جي ختم ٿيڻ تائين ڪجهه شيعا اهو يقين ڪرڻ لڳا هيا ته صحيح صحيح علم صرف علي عليه السلام جي هڪڙي خاص نسلي لڙي کي حاصل هيو. مسلمانن کي خدا طرفان امت جي امام طور منصوب ٿيل شخص انهيءَ گهرائي ۾ ئي ملي سگهندو. توڙي اهو اقتدار ۾ هجي يا نه ان کان رهنمائي وٺڻ جي ضرورت لازمي هئي، تنهن ڪري هر مسلمان تي فرض آهي ته ان ڏانهن رجوع ڪري ۽ ان جي رهنمائي قبول ڪري جيئن ته اهي امام امت جي محبت جو مرڪز هيا تنهن ڪري حڪمرانن (خليفن) انهن کي رياست جو دشمن سمجهيو. شيعا روايتن مطابق ڪجهه امامن کي زهر وسيلي شهيد ڪيو ويو ۽ ڪجهه امامن کي لڪي پناهه ورتي هئي. هر امام وفات کان اڳ پنهنجي اولاد مان جانشين چونڊيندو هيو ۽ علم جي وراثت ان جي حوالي ڪندو هيو. آهستي آهستي امامن جي هڪڙي الوهي اوتار طور تعظيم ٿيڻ لڳي: هر هڪ کي ڌرتي تي خدا جي موجودگي جو ثبوت (حجت) سمجهيو ويو ۽ ڪجهه پراسرار نموني ۾ الوهي تجسيم کي انساني روپ ڏنائون. امام جا قول، فيصلو ۽ حڪم خدا جا سمجهيا ويندا هيا. جيئن عيسائين حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا تائين رسائي جو وسيلو سڃاڻي ۽ روشني سمجهيو هيو ائين شيعن پنهنجن امامن کي خدا ڏانهن دروازو (باب)، رستو (سبيل) ۽ هر نسل جو رهنما سمجهندي تعظيم جو درجو ڏنو.

شيعن جي مختلف شاخن الوهي تسلسل کي مختلف انداز ۾ پيش ڪيو. مثال طور اثنا عشري شيعا حضرت علي عليه السلام جي اولاد مان امام حسين عليه السلام جي نسل ۾ ٻارهن شخصيتن کي امام مڃين ٿا، ايسٽائين جو 939ع ۾ آخري امام غيبيت ۾ هليو ويو ۽ انساني معاشري مان گم ٿي ويو. جيئن ته ان جو ڪو اولاد ڪونه هيو ان ڪري سلسلو اڳتي ڪونه وڌيو. اسماعيلي جن کي سبعون (ستن امامن جا پوئلڳ) سڏيو وڃي ٿو. انهن جو عقيدو آهي ته ستون امام ئي آخري امام هيو. ٻارهن امامن کي مڃيندڙن هڪڙو مسيحيائي عقيدو اختيار ڪيو. انهن جو ايمان آهي ته ٻارهن يا لڪي ويل امام سونهري دور جو آغاز ڪرڻ لاءِ دنيا ۾ ظاهر ٿيندو. ظاهري طور اهي خطرناڪ نظريا هيا. اهي نه صرف سياسي طور تخريبي هيا پر انهن جي تشريح ڪمزور ۽ ڦرندڙ ڦرندڙ نموني

پر آساني سان ٿي سگهي ٿي. تنهن ڪري جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم ٿيندو وڌيڪ ڪتر شيمن قرآن شريف جي تشبيهي تشريح جي بنياد تي هڪڙي مخفي روايت جو رواج وڌو. اڪثر مسلمانن لاءِ انهن جي دينداري گهڻي مشڪوڪ ٿي وئي جن الوهيت واري انهي نظريي کي ڪافراڻو سمجهيو ٿي. تنهنڪري عام طور تي شيئا وڌيڪ امير طبقي جي ماڻهن ۽ لکيل پڙهيل ماڻهن ۾ پيدا ٿيا. ايران جي انقلاب کان پوءِ مغرب ۾ شيعيت کي اسلام جو هڪڙو بنياد پرست فرقو تصور ڪيو ويو آهي پر اهو هڪڙو غلط اندازو آهي. شيعيت هڪڙي سڌريل مذهبي لڏو ٿي وئي آهي. حقيقت ۾ شيئا انهن مسلمانن سان گهڻي هڪجهڙائي رکن ٿا جن قرآن شريف جي تشريح ڪرڻ لاءِ عقلي ۽ منطقي دليلن کي منظم طريقي سان لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. انهن عقليت پسندن، جن کي معتزلي سڏيو وڃي ٿو پنهنجو هڪڙو الڳ ٿولو قائم ڪيو انهن جون ڪي سياسي مجبوريون به هيون: شيمن وانگر معتزلي به دربار ۾ ٿيندڙ عياشين جا سخت مخالف هيا ۽ هر وقت حڪومت خلاف سياسي طور سرگرم هوندا هيا.

سياسي مخالفت انساني معاملن ۾ خدا جي مداخلت جي باري ۾ ديني بحث جي شروعات ڪئي. اموين جي حمايتين ڪنهن حد تائين بدني تي سان دعوا ڪئي هئي ته انهن جا غير اسلامي عمل انهن جا ڏوه ڪونه آهن ڇو ته خدا انهن جي تقدير ۾ اهڙو انسان ٿيڻ لکيو هيو جهڙا اهي آهن. قرآن شريف ۾ الله جي ”عليم“ ۽ ”خبير“ هجڻ لاءِ مضبوط دليل موجود آهي. انهيءَ ڪري قضاو قدر جي نظريي جي اهڙي حمايت ۾ قرآن شريف جي ڪيترين ئي عبارتن کي استعمال ڪيو ويو. پر قرآن شريف انساني ذميواري جي باري ۾ بلڪل واضح آهي: ”بيشڪ خدا انسانن جي حالت ڪونه بدلائيندو آهي جيستائين اهي پنهنجو پاڻ ۾ تبديلي نه آڻين.“ (سورت رعد آيت 11) نتيجي ۾ حڪومت جي مخالفن راءِ جي آزادي ۽ اخلاقي ذميواري تي زور ڏنو. معتزلين وچڙو رويو اختيار ڪيو ۽ انتها پسندي واري رجحان کان لاڙو ڪري ويا. انهن راءِ جي آزادي جي حمايت ڪئي ته جيئن انساني اخلاقي فطرت کي تحفظ حاصل ٿئي. جن مسلمانن اهو مڃيو ٿي ته خدا چڱاين مٿاين جي انساني سوچن کان ماورا آهي، اهي ان جي انصاف جو مان گهٽائي رهيا هيا. اهو خدا جيڪو مڙني چڱن اصولن کي نظر انداز ڪري ۽ انهن کي عام رواجي وٺي ڇو ته اهو خدا آهي ته پوءِ اهو ته (نعوذ بالله) ظالم هوندو ۽ ڪنهن خودسر خليفي ٿي جهڙو هوندو. شيمن وانگر معتزلين به اعلان ڪيو ته انصاف خدا جو اصل جوهر آهي: اهو ڪنهن سان زيادتي نٿو ڪري سگهي: اهو منطقي ڳالهه جي خلاف ڪنهن به شئي جي حمايت نٿو ڪري سگهي.

انهيءَ ڳالهه ۾ اهي محدثن سان اختلاف ۾ اچي ويا، جيڪي دليل ڏيندا هيا ته انسان کي پنهنجي قسمت جو پاڻ مالڪ بڻائڻ سان معتزلي خدا جي ڪامل قدرت کان انڪار ڪري رهيا آهن. انهن شڪايت ڪئي ته معتزلي خدا کي بلڪل عقلي (منطقي) ۽ بلڪل انسان جهڙو قرار ڏين ٿا. انهن خدا جي باري ۾ ناقابل سمجهه جوهر هجڻ واري

مقصد تي زور ڏيندي قضاوقدر واري عقيدي کي اختيار ڪيو: جيڪڏهن اسان دعوا ڪيون ته اسان خدا کي سمجهون ٿا، اهو خدا ڪونه هوندو پر محض انساني اندازو. خدا انسان جي چڱائي ۽ منائي وارن اڃاين گمانن کان مٿانهون آهي ۽ ان کي اسان جي معيارن ۽ امڪانن سان محدود نٿو ڪري سگهجي: ڪوبه عمل خراب يا ناانصافي وارو انهي ڪري آهي جو خدا ان کي ائين قرار ڏنو آهي، انهيءَ لاءِ نه ته ڪو انهن انساني قدرن کي خود خدا جي مٿان لازمي تعلق آهي. معتزلي اها دعويٰ ڪرڻ ۾ غلطي تي هيا ته انصاف، جيڪو خالصتن انساني تصور هيو، خدا جو جوهر هيو. طئي ٿيل تقدير ۽ آزاد مرضي وارو مسئلو جنهن عيسائين کي پڻ پريشان ڪيو آهي، هڪڙي شخصي خدا جي تصور ۾ مکيه ڏکيائي جي نشاندهي ڪري ٿو. برهمڻ جهڙي هڪڙي غير شخصي خدا کي زياده آساني سان ”خير“ ۽ ”شر“ کان بالاتر قرار ڏئي سگهجي ٿو جن کي پراسرار الوهيت جو پهروپ سمجهيو ويندو آهي. پر هڪڙو خدا جيڪو ڪنهن پراسرار نموني ۾ شخصي آهي ۽ انساني تاريخ ۾ عملي ڪردار ادا ڪري ٿو اهو پاڻ کي تنقيد جي لاءِ کليل رکي ٿو. اهڙي (شخصي) خدا کي سمجهڻ ۽ پنهنجين خواهشن مطابق بڻائي ڇڏڻ وڌيڪ آسان هوندو آهي. اسان پنهنجن ذاتي نظرين جي هم آهنگي ۾ ان ”خدا“ کي جمهوري اشتراڪي، نسل پرست يا انقلابي بڻائي ڪري پيش ڪري سگهون ٿا. انهيءَ ڳالهه جي خطري ڪن ماڻهن کي شخصي خدا کي هڪڙو غير مذهبي تصور سمجهڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي، ڇو ته اها ڳالهه اسان کي اسان جي پنهنجي جانبداريءَ ۾ ڦاسائي ڇڏي ٿي ۽ اسان جي انساني خيالن جي تڪميل ڪري ٿي.

انهيءَ خطري کان بچڻ لاءِ محدثن خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين جي وچ ۾ وقتاتو فرق پيش ڪيو جنهن لاءِ يهودي ۽ عيسائي به اڳ ائين ڪري چڪا هيا. انهن دعويٰ ڪئي ته انهن صفتن مان ڪجهه صفتن ماورائي خدا جو هن دنيا سان تعلق جوڙيو. مثال طور اختيار (قوت)، علم، مرضي، ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڪلام جن کي قرآن شريف ۾ الله جون صفتون بيان ڪيو ويو آهي. اهي ازل کان ئي قرآن شريف وانگر سدائين ان سان گڏ موجود هيون. اهي خدا جي ڄاڻي نه سگهڻ واري جوهر کان مختلف هيون، جيڪي هميشه اسان جي سمجهه کي منجهائينديون رهنديون. جيئن يهودين تصور ڪيو هيو ته خدا جي ڏاهپ يا توريت زماني جي تخليق کان اڳ ئي خدا سان گڏ هيا، بلڪل ائين هاڻي مسلمانن به خدا جي شخصيت جي باري ۾ هڪڙو اهڙو ئي تصور قائم ڪيو ۽ مسلمانن کي ذهن نشين ڪرايائون ته انساني ذهن مڪمل طور تي ان (خدا) جو احاطو نٿو ڪري سگهي. جيڪڏهن خليفو مامون رشيد (813ع کان 832ع) معتزلين جي حمايت نه ڪري ها ۽ انهن جي نظرين کي مسلمانن جو سرڪاري عقيدو قرار ڏيڻ جي ڪوشش نه ڪري ها ته گهڻو ڪري اها مبهم دليل بازي آڱرين تي ڳڻڻ جيتري ئي ماڻهن کي متاثر ڪري سگهي ها. پر جڏهن خليفي معتزلي عقيدي کي لاڳو ڪرڻ لاءِ محدثن تي سختيون ڪرڻ شروع ڪيون ته عام ماڻهو انهيءَ غير اسلامي رويي کان ڊڄي ويا.

امام احمد بن حنبل (780ع کان 855ع)، هڪڙو مشهور محدث، عوامي هيرو ٿي ويو جيڪو مامون هٿان موت جي سزا ملڻ کان ڌري تي بچي ويو هيو. ان جي تقوا ۽ زهد جنهن سان ان اڏيتن ۾ به صبر ۽ شڪر ڪيو هيو خلافت کي للڪاري ڇڏيو ۽ قرآن شريف لاءِ غير مخلوق هجڻ وارو ان جو عقيدو معتزلين جي عقليت پسندي خلاف عوامي بغاوت جو نعرو ٿي ويو.

امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه خدا جي باري ۾ ڪنهن به منطقي بحث کان انڪار ڪندا هيا. تنهن ڪري جڏهن اعتدال پسند معتزلي الحيان القرابسي (وفات 859ع) هڪڙو مصالحت ڪرڻ وارو حل پيش ڪيو ته قرآن شريف خدا جي ڪلام جي حيثيت ۾ واقعي غير مخلوق آهي. جڏهن انسان ان جي تلاوت ڪندي لفظ اچاري ٿو ته اها هڪڙي مخلوق ٿي وڃي ٿو. امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه انهيءَ سوچ واري عقيدتي جي به مذمت ڪندي ان کي رد ڪيو. القرابسي پنهنجي نقط نظر ۾ ٻيهر ترميم ڪرڻ لاءِ تيار ٿي ويو ۽ پڌرو ڪيائين ته قرآن شريف جي لکي ۽ ڳالهائي ويندڙ عربي زبان خدا جو ازلي ڪلام هجڻ جي ناطي ”غير مخلوق“ آهي. بهرحال، امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه اعلان ڪيو ته اها ڳالهه غير شرعي آهي ڇو ته انهيءَ منطقي نموني ۾ قرآن شريف جي ماخذ جي باري ۾ قياس آرائي ڪرڻ اڃا وڌيڪ اجائي ۽ خطرناڪ آهي. ناقابل بيان خدا کي ڳولڻ لاءِ منطق مناسب هٿيار (اوزار) ڪونهي. ان معتزلين تي الزام هنيو ته اهي خدا جي باطنيت کي ختم ڪري هڪڙو اهڙو منفرد قاعدو ٺاهي رهيا آهن، جنهن ۾ ڪائي مذهبي اهميت ڪونهي. امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه اها راءِ پيش ڪئي ته جڏهن قرآن شريف دنيا ۾ خدا جي سرگرمي کي بيان ڪرڻ لاءِ انساني صفتن وارا اصطلاح استعمال ڪري ٿو يا قرآن شريف ۾ ائين اچي ٿو ته خدا ”ڳالهائي ٿو“، ”ڏسي ٿو“ ۽ ”تخت تي ويٺل آهي“ ته انهن لفظن جي لغوي معنيٰ وٺي آهي ۽ تسليم ڪرڻو آهي باقي اهو سوال ڪونهي ڪرڻو ته ”ئين ڪيئن آهي“. امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه جو شايد اٿاناسيئس جهڙن عيسائين سان مقابلو ڪري سگهجي ٿو جنهن وڌيڪ منطقي ملحدن خلاف جسماني صورت اختيار ڪرڻ (تجسيم) واري عقيدتي جي انتهاپسندي واري تشريح تي اصرار ڪيو. امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه خدا جي ذات کي سمجهي نه سگهڻ واري نظر ٿي تي زور ڏئي رهيو هيو. جيڪو مڙني انساني منطقي ۽ تصوراتي چنڊچاڻن کان ماورا آهي.

البت قرآن شريف وري وري عقل ۽ سمجهه جي استعمال جي اهميت تي زور ڏئي ٿو انهيءَ مطابق امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه جو نقط نظر ڪنهن حد تائين سادي ذهنييت وارو هيو. گهڻن ئي مسلمانن ان کي گمراهه ۽ ابهام پسند سمجهيو. ابو الحسن بن اسماعيل اشعري (878ع کان 941ع) هڪڙو مصالحت وارو حل ڳولي لڌو. پهريائين اهو معتزلي فرقي سان تعلق رکندو هيو پر بعد ۾ هڪڙي خواب جي ڪري اهل حديث ٿي ويو. ان خواب ۾ ان ڏٺو ته رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ان کي

حديث جو علم حاصل ڪرڻ جي هدايت ڪري رهيا آهن. اشعري پوءِ ٻي انتها ڏي هليو ويو ۽ حديث جو جوشيلو عالم ٿي ويو ۽ اسلام جو ڦٽڪو ٿي معتزلين خلاف پرچار ڪيائين. پوءِ ان پيو خواب ڏٺو جنهن ۾ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ناراض پئي لڳا ۽ فرمايائون: ”مون توکي منطقي دليل ترڪ ڪرڻ لاءِ نه پر سچين حديثن جي حمايت ڪرڻ لاءِ چيو آهي.“ (24) ان کان پوءِ اشعري امام احمد بن حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه جي نقطه نظر کي ترقي وٺرائڻ لاءِ معتزلين جي منطقي تعليمات کي استعمال ڪيو. جتي معتزلين دعوا ٿي ڪئي ته خدا جو الهام غير منطقي نٿو ٿي سگهي اتي اشعري عقل ۽ منطق کي استعمال ڪندي ٻڌايو ته خدا اسان جي سمجھ کان گهڻو مٿانهون آهي. معتزلين خدا جي حيثيت کي گهٽائي انساني تصور جي بحث لائق بڻائي ڇڏيو هيو اشعري ان جي متضاد صفتن جي باوجود قرآن شريف واري پرپور خدا ڏانهن رجوع ڪرڻ گهريو. دراصل ڏينيز وانگر ان تسليم ڪيو ٿي ته متضاد خيال خدا بابت اسان جي انديشي کي اڃان وڌائيندو. ان خدا جي حيثيت گهٽائي هڪڙي تصور تائين محدود ڪرڻ کان انڪار ڪيو جنهن کي ڪنهن به ٻئي انساني تصور وانگر بحث هيٺ آڻي سگهجي. علم، قوت، زندگي وغيره جون الوهي صفتون حقيقي هيون؛ اهي ازل کان ئي خدا سان منسوب هيون، پراڻي خدا جي جوهر کان مختلف هيون، ڇو ته خدا يقيني طور اڪيلو لاشريڪ ۽ بي مثل هيو. ان کي جزن جي مجموعي هستي نٿو چئي سگهجي ڇو ته اهو انتهائي منفرد هيو اسان ان جي مختلف صفتن جي تعريف بيان ڪرڻ ذريعي ان جو تجزيو نٿا ڪري سگهون، نه وري ان کي ننڍن حصن ۾ ورهائي سگهون ٿا. اشعري انهن ٻه رخي متضادن کي حل ڪرڻ لاءِ ڪنهن به ڪوشش کان انڪار ڪري ڇڏيو: تنهن ڪري ان زور ڏئي چيو ته جڏهن قرآن شريف ۾ آيل آهي ته ”خدا تخت تي ويهي ٿو“ ته توڙي جو انهي ”ويهي“ واري حقي مفهوم کي سمجهڻ اسان جي عقل کان ٻاهر آهي، بس اسان کي انهي حقيقت کي لازمي مڃڻو آهي.

اشعري انتهاپسندي واري منطق ۽ روشن خيالي جي بنا جواز مخالفت جي وچ ۾ وڇڙو رستو ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. لفظي معنيٰ تي زور ڏيندڙ ڪجهه ماڻهن دعويٰ ڪئي ته جيڪڏهن نيڪ ماڻهو خدا کي آسمان تي ڏسندا، جيئن قرآن ۾ بيان ٿيل آهي، ته پوءِ لازمي ان کي جسماني صورت هوندي هئام بن حاڪم ته چوڻ لاءِ ايترو اڳتي نڪري ويو:

”الله کي جسم آهي، قابل وضاحت، موڪرو ڊگهو اوچو هڪجيتري
ماپن جو روشني سان چمڪندڙ پنهنجن تنهي ماپن ۾ هڪڙي
ويڪري جسمات وارو انتهائي بلند جاءِ ۾ خالص ڌاتوءَ جي پتي
وانگر، ائين چمڪندڙ ڄڻ ان جي چوڌاري موتي جڙيل آهن، رنگ،
ڌاتئي، بوءِ ۽ ڇههءَ سان رسايل.“ (25)

ڪجهه شيمن اهڙن نظرين کي قبول ڪيو ڇو ته انهن جو ايمان هيو ته امام سڳورا الوهيت جو پرتو آھن. مثال طور معتزلين انهيءَ ڳالهه تي زور ڏنو ته جڏهن قرآن شريف خدا جي ”هٿن“ جو ذڪر ڪري ٿو ته ان جي سخاوت ۽ باجهه جي حوالي لاءِ ان جي تشريح علامتي طور ڪرڻي آهي. اشعري لفظي معنيٰ تي زور ڏيڻ وارن جي اها نشاندهي ڪري مخالفت ڪئي ته قرآن شريف وري وري تاڪيد ڪري ٿو ته اسان کي خدا بابت صرف علامتي ٻولي ۾ بيان ڪرڻ گهرجي. پر ان محدثن طرفان عقل ۽ منطق کي مڪمل طور رد ڪرڻ واري سوچ جي به مخالفت ڪئي. ان دليل ڏنو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي اهڙا معاملو سامهون ڪونه آيا هيا ورنه اهي مسلمانن جي رهنمائي ڪن ها؛ انهيءَ پٽاندڙ سڀني مسلمانن تي اهو فرض آهي ته اهڙن تشريحي وسيلن، جيئن قياس، کي خدا جي حقيقي مذهبي نظريي کي قائم ڪرڻ لاءِ استعمال ڪن. اشعري مسلسل مصالحت پسندي وارو نقط نظر اپنائي رکيو. تنهن ڪري ان چيو ته قرآن شريف خدا جو اڙلي ۽ غير مخلوق ڪلام آهي، پر مقدس عبارت جو وڙق ۽ عربي لفظ مخلوق آھن. ان معتزلين جي آزاد مرضي واري عقيدو کي رد ڪيو ڇو ته خدا اڪيلو ئي انسان جي عملن جو خالق آهي، پر ان محدثن جي ان ڳالهه جي به مخالفت ڪئي ته انسان پنهنجي چوڻڪاري لاءِ ڪو ڪردار ٿي ادا ڪونه ٿو ڪري ان جو پيش ڪيل حل ڪنهن حد تائين منجهيل هيو: خدا انسان جي عملن جو خالق هوندي به انهن کي پنهنجي لاءِ نيڪي ۽ بدئي ڪمائن جي اجازت ڏئي ٿو. پهر حال، امام حنبل رحمت الله تعاليٰ عليه جي برخلاف اشعري سوال پڇڻ ۽ انهن مابعدالطبعياتي مسئلن جو حل ڳولڻ جو حامي هيو، توڙي جو آخرڪار اهو انهيءَ نتيجي تي پهتو ته ان پر اسرار ۽ ناقابل بيان هستي کي، جنهن کي اسان خدا سڏيون ٿا، منظم منطقي نموني ۾ ڍالڻ جي ڪوشش ڪرڻ غلط آهي. اشعري ”علم الکلام“، جنهن کي لغوي معنيٰ ۾ مناظرو چئجي، جي مسلم روايت جو باني هيو. ان جو عام طور تي ”دينياتي علم“ طور به ترجمو ڪيو ويندو آهي. ان جي جانشينن ڏهين ۽ يارهين صدي ۾ ”علم الکلام“ جي طريقي ڪار ۾ سڌارا آندا ۽ ان جي خيالن کي ترقي وٺرايائون. ابتدائي اشعريين خدا جي حاڪميت جي باري ۾ مستند بحث ڪرڻ لاءِ هڪڙو مابعدالطبعياتي طريقي ڪار قائم ڪرڻ ٿي گهريو. اشعري مڪتب فڪر جو اهو پهريون اهم عالم ابوبڪر البقلائي (وفات 1013ع) هيو جنهن پنهنجي ”التوحيد“ نالي رسالي ۾ معتزلين سان اتفاق ڪيو ته عقلي دليلن ذريعي انسان منطقي طور خدا جي وجود کي ثابت ڪري سگهن ٿا؛ دراصل قرآن شريف ۾ بيان ٿيل آهي ته حضرت ابراهيم عليه السلام هن فطري دنيا تي باقاعدي غور و فڪر ڪرڻ ذريعي اڙلي خالق کي ڳولي لڌو هيو. پر البقلائي ان امڪان کي رد ڪيو ته بغير الهام جي اسان خير ۽ شر ۾ ڪو فرق ڪري سگهون ٿا، ڇو ته اهي فطري درجا ڪونه آهن. پر انهن کي خدا ائين قرار ڏنو آهي: الله انساني گمانن سان ٻڌل ڪونه آهي ته ڇا سٺو آهي ڇا غلط آهي.

البقلائي ”جوهريت“ يا ”اتفاقيت“ جو نظريو پيش ڪيو جنهن ۾ دين جي قبوليت لاءِ مسلمانن لاءِ هڪڙو مابعدالطبعياتي عقلي جواز ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي وئي: الله

کان سواءِ ڪوئي معبود (خدا)، هستي ۽ حقيقت موجود ڪونهي. ان دعوا ڪئي ته دنيا جي هر شئي جو دارومدار سڌو سنئون خدا جي توجهه تي آهي. سموري ڪائنات لاتعداد انفرادي جنن جي صورت ۾ گهٽائي وئي. زمان ۽ مڪان غير مستقل هيا ۽ ڪنهن شئي کي به ازخود پنهنجي سڃاڻپ ڪونه هئي. جيئن اٿاناسيئس جو خيال هيوائين البقيلائي جي نظر ۾ به دنيا جي ظاهري مظهرن جي ڪاٺي حقيقت ڪونه هئي. صرف خدا کي ئي ذاتي حقيقت هئي ۽ اهو ئي اسان کي ”ڪجهه به نه“ يعني ”لايعنيت“ واري حالت مان ڪڍي سگهي ٿو. اهوئي ڪائنات کي قائم رکي ٿو ۽ هر لمحي تخليق ڪري ٿو. ڪائنات جي وضاحت ڪرڻ لاءِ ڪي به فطري قانون موجود ڪونه آهن. توڙي جو پيا مسلمان وڏي ڪاميابي سان سائنس ۾ دلچسپي وٺي رهيا هيا، اشعريت بنيادي طور تي فطري سائنس جي خلاف هئي پر ان جو مذهب سان تعلق ضرور هيو. اها روزمره جي زندگي جي هر پهلو ۾ خدا جي موجودگي جي وضاحت ڪرڻ سان گڏوگڏ ان ياددهاني جي هڪڙي مابعدالطبعياتي ڪوشش هئي ته عقيدتي جو دارومدار عام منطق تي ڪونه هوندو آهي. حقيقت جي اصلي مفهوم جي بجاءِ جيڪڏهن ان کي هڪڙي ضابطي طور استعمال ڪيو وڃي ته منطق قرآن شريف ۾ تجويز ڪيل خدا جي پروڙ کي ترقي وٺرائڻ لاءِ مسلمانن جي مدد ڪري سگهندي. ان جي ابتڙ سائنسي حقيقت کي خارج ڪرڻ ۽ ٻئي پاسي بلڪل ڏکئي مذهبي رجحان واري تشريح ۾ ان جي ڪمزوري آهي. مسلمان جنهن نموني ۾ خدا بابت غور ڪري ٿو ۽ جنهن نموني ۾ اهو پين ڳالهين ڏانهن ڌيان ڌري ٿو اها ڳالهه ان سوچ جي وچ ۾ بگاڙ پيدا ڪندي اشعرين ۽ معتزلين، ٻنهي مختلف طريقن ۾ خدا جي مذهبي تجربي جو عام منطقي سوچ سان تعلق جوڙڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. اها هڪڙي اهم ڳالهه هئي. مسلمان اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا ته آيا خدا جي باري ۾ ائين ڳالهائڻ ممڪن آهي جيئن اسان پنهنجن پين معاملن بابت ڳالهه ٻوله ڪندا آهيون. اسان کي معلوم آهي ته يونانين توازن اپنائڻ جو فيصلو ڪيو ته ائين ممڪن ڪونهي ۽ اهو ته خاموشي ئي الاهيات جي واحد موزون صورت هئي. آخرڪار گهڻا مسلمان انهي نتيجي تي پهتا.

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ سندن اصحابن جو البقيلائي جي مقابلي ۾ نهايت اوائلي معاشري سان تعلق هيو. اسلامي سلطنت تهذيب يافته علائقن تائين پکڙجي وئي هئي ۽ مسلمانن کي خدا ۽ دنيا جي باري ۾ عقلي طرح وڌيڪ فهميدن صلاحيتن سان مقابلو ڪرڻو هيو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم خدا جي باري ۾ پراڻي عبراني تڪرار واري ماحول ۾ گذاريو هيو ۽ بعد وارن نسلن کي پڻ عيسائي ڪليساڻن پاران پيدا ڪيل ڪجهه تڪرارن ۾ گذارڻو هيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام کي عيسائين طرفان الوهي درجو ڏيڻ واري روش لاءِ قرآن شريف ۾ آيل مذمت جي باوجود ڪجهه مسلمانن جو لاڙو جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري مذهبي رجحان وارو ٿي ويو هيو. اسلامي انداز ڏيکاري ٿو ته ماورائيت وارو

گمان بلڪ شخصي خدا ساڳيا مسئلا پيدا ڪرڻ ۽ ساڳين نمونن وارا حل پيش ڪرڻ جو لاڙو رکندڙ آهي.

”علم الکلام“ جي تجربي ظاهر ڪيو ته توڙي جو اهو ڏيکارڻ لاءِ ته خدا عقلي ۽ منطقي طور سمجھ کان ٻاهر آهي. عقلي طريقا استعمال ڪرڻ ممڪن هيو پر اها ڳالهه ڪجهه مسلمانن کي ڏکي لڳي. ”علم الکلام“ ايتري اهميت وارو ڪڏهن به ڪونه ٿيو جيترو مغربي عيسائيت ۾ الاهيات. عباسي خليفن. جن معتزلين جي حمايت ڪئي هئي، انهن به ڏٺو ته اهي مسلمانن مٿان انهي عقيدتي کي لاڳو ڪري ڪونه سگهندا ڇو ته مسلمانن ان کي پنهنجو ڪونه ٿي ڪيو. وچين زماني (قرون وسطي) دوران عقليت پسندي (منطق) مستقبل جي ڏاهن کي متاثر ڪندي رهي پر اها اقليتي جاکوڙ رهي ۽ اڪثر مسلمانن انهي سموري ڪارروائي تي اعتماد ڪونه ڪيو. يهوديت ۽ عيسائيت وانگر اسلام به سامي تجربي مان ظاهر ٿيو هيو پر مشرق وسطي جي يوناني مرڪزن ۾ يوناني منطق سان ٽڪراءُ ۾ آيو هيو. ٻيا مسلمان اسلام واري خدا کي اڃان وڌيڪ بنيادي يونانيت وارو بڻائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا ۽ تنهي وحدانيت پرست مذهب ۾ هڪڙو نئون فلسفائو عنصر متعارف ڪرايائون. يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام وارا ٽئي دين هڪ ٻئي کان مختلف ٿي ويا. پر فلسفي جي افاديت ۽ خدا جي باطنيت سان ان جي لاڳاپي بابت انتهائي بامعنيٰ هجڻ جو قياس رکندڙ هيا.

باب ڇهون

فلاسفرن جو خدا

عرب نائين عيسوي صدي دوران يوناني سائنس ۽ فلسفي سان لهه وچڙ ۾ آيا، جنهن جي نتيجي ۾ ثقافتي شگفتگي پيدا ٿي جنهن کي يورپي اصطلاح ۾ نئين جاڳرتا (نشاط ثانيا) ۽ روشن خيالي (احياء العلوم) جي وچ ۾ چوواڻو سمجهي سگهجي ٿو. ترجمو ڪندڙن جي هڪڙي جماعت، جن مان اڪثر نيسٽوري عيسائي هيا، يوناني ڪتابن کي عربي ۾ ترجمو ڪري وڌو ڪارنامو انجام ڏنو. عرب مسلمانن فلڪي علم، علم ڪيميا، طب ۽ رياضي جو اهڙي ڪاميابي سان مطالعو ڪيو جو نائين ۽ ڏهين عيسوي صدي ۾ عباسين جي دور ۾ ايتريون ته سائنسي ايجادون ۽ کوجنائون ٿيون جو گذريل تاريخ جي ڪنهن به دور ۾ ڪونه ٿيون هيون. مسلمانن جو هڪڙو قسم ظاهر ٿيو جيڪو فلسفي سان گهڻي دلچسپي رکندڙ هيو. انگريزي ۾ ان کي فلاسافي (Philosophy) چيو ويندو آهي پر فلسفو پنهنجو پاڻ ۾ وسيع ۽ ڳوڙهي معنيٰ رکي ٿو: فرينچ فلاسفرن وانگر مسلمان فيلسوف انهن قانونن تحت زندگي گذارڻ تي يقين رکندا هيا جيڪي انهن جي خيال ۾ ڪائنات تي حاڪم هيا ۽ جن جو حقيقت جي هر سطح تي مشاهدو ٿي پئي سگهيو. پهريان انهن فطري علمن تي ڌيان ڏنو پر پوءِ ان ٿر نموني سان يوناني مابعدالطبعياتي علم ڏانهن ڌيان ڏنائون ۽ ان جي اصولن کي اسلام تي لاڳو ڪرڻ جو عزم ڪيائون. انهن کي يقين ٿيو ته يوناني فلاسفرن جو خدا ساڳيو الله جهڙو ٿي هيو. يوناني عيسائين پڻ يونانيت ("هيلن ازم") سان هڪجهڙائي محسوس ڪئي هئي پر فيصلو ڪيو هئائون ته يونانين جي خدا کي بائيبل جي وڌيڪ گهڻ رُخي خدا جهڙو بڻائڻ جي ضرورت آهي. نتيجي طور جيئن اسان کي معلوم ٿيندو انهي يقين ۾ پنهنجين ئي فلسفائين روايتن کي پني ڏنائون ته خدا جي مطالعي ۾ منطق ۽ عقل جو عمل دخل گهڻو گهٽ آهي. بهرحال، مسلمان فيلسوف ان جي ابتڙ نتيجي تي پهتا: انهن مڃيو ٿي ته عقليت پسندي مذهب جي نهايت ترقي يافته صورت جي نمائندگي ڪري ٿي ۽ صحيفن ۾ بيان ڪيل خدا جي مقابلي ۾ ذهن ۾ خدا جو هڪڙو ڳوڙهو گمان پاليو هئائون.

اڄ اسان عام طور تي سائنس ۽ فلسفي کي مذهب جي خلاف ڏسون ٿا پر فيلسوف مسلمان اڪثر ڪري بي لوٽ ماڻهو هيا ۽ پاڻ کي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جا وفادار پيروڪار (امتي) سمجهندا هيا. سٺن مسلمانن طور اهي سياسي طور به خبردار هيا ۽ دربار جي عيش عشرت واري ماحول کان بيزار هجڻ ڪري انهن معاشري

کي منطقي اصولن مطابق سڌارڻ گهريو ٿي. انهن جي جرئت اهم هئي: جيئن ته انهن جا سائنسي ۽ فلسفائي مطالعا يوناني فڪر جي اثر هيٺ هيا، تنهن ڪري انهن جي عقيدې ۽ ان وڌيڪ منطقي ۽ ظاهري نقط نظر جي وچ ۾ ڪو تعلق ڳولڻ نهايت اهميت وارو ٿي ويو. خدا کي هڪڙي الڳ عقلي درجي ۾ گهٽائڻ ۽ دين کي ٻين انساني معاملن واري تنها صورت ۾ ڏسڻ سٺي ڳالهه ڪونه ٿيندي. فيلسوف مذهب جي خاتمي جي ڪا خواهش نه رکندا هيا، پر ان کي قديم ۽ بيڪار جزن کان پاڪ ڪرڻ گهرندا هيا. انهن کي خدا جي موجود هجڻ ۾ پورو يقين هيو. دراصل اهي ته ان کي وجود بالذات سمجهندا هيا، پر اهو ڏيکارڻ لاءِ ته الله انهن جي منطقي مثالي صورت سان ٺهڪندڙ هيو انهن اهو محسوس ڪيو ته ان ڳالهه کي منطقي نموني سان ثابت ڪرڻ نهايت ضروري آهي.

پهر حال، ڪجهه ڏکيائون موجود هيون. اسان کي خبر آهي ته يوناني خدا الهامي خدا کان گهڻو مختلف هيو: ارسطو يا پلوٽينس جو خدائ اعليٰ بي زمان ۽ متاثر ٿيڻ کان آجي هستي هيو. ان کي دنياوي معاملن جي ڪا پرواهه ڪونه هئي ۽ نه وري پاڻ کي تاريخ ۾ ظاهر ڪيائين، نه ان دنيا پيدا ڪئي هئي ۽ نه وري آخرت ۾ ان جو حساب ڪتاب وٺڻ وارو هيو. دراصل تاريخ کي، جيڪا وحدت پرستي وارن مذهبن ۾ خدا جي تجلّي يا ديدار جو اهم جز هئي، ارسطو فلاسافي کان ڪمتر علم چئي رد ڪري ڇڏيو هيو. ان جي ڪاٺي شروعات، وچ ۽ پڄاڻي ڪونه هيا، ڇو ته ڪائنات ازلي طور خدا منجهان نروار ٿي ظاهر ٿي هئي. تاريخ محض هڪڙو اولڙو هيو. جڏهن ته فيلسوفن حقيقت مطلق جو نظارو ڪرڻ لاءِ تاريخ کان ماورا ٿيڻ گهريو ٿي. منطق تي زور ڏيڻ جي باوجود فلسفو پنهنجي لاءِ هڪڙي مخصوص يقين جو گهرجائو هيو. اهو يقين ڪرڻ لاءِ وڏي جرئت جي ضرورت هئي ته ڪائنات، جتي هڪڙي لاپائتي نظام جي مقابلي ۾ بي ترتيب ۽ ڏک وڌيڪ چٽا پٽا هيا، اتي واقعي منطقي اصول ذريعي ضابطو رکيو پئي ويو. انهن کي پنهنجي چوڌاري ٿيندڙ دنيا کي تباهه ڪندڙ ۽ ماحول کي ڊانوان ڊول ڪندڙ واقعن کي ڪو حتمي مفهوم ڏيڻو هيو. فلسفي ۾ هڪڙي نرالي خاصيت هئي، مقصديت ۽ پائيدار خاڪي جي تلاش لاءِ هڪڙو امنگهه انهن هڪڙي عالمگير مذهب جي خواهش ٿي ڪئي. جيڪو خدا جي ڪنهن هڪڙي مظهر تائين محدود نه هجي يا ڪنهن محدود وقت ۽ جاءِ سان وابستہ نه هجي، انهن انهيءَ ڳالهه کي پنهنجي ذميواري سمجهيو ٿي ته قرآن شريف ۾ جيڪو ڪجهه نازل ٿيل آهي ان کي مڙني ثقافتن ۾ موجود سٺن ۽ اعليٰ ذهنن ذريعي زمانن دوران ترقي وٺرايل وڌيڪ شاندار اصطلاحن ۾ ترجمو ڪجي. خدا کي هڪڙي پراسرار شئي سمجهڻ جي بجاءِ فيلسوفن اهو تسليم ڪيو ٿي ته اهو خود هڪڙي منطق هيو.

هڪڙي مڪمل طور منطقي ڪائنات ۾ اهڙي قسم جو عقيدو اڄ اسان کي گهڻو عام رواجي لڳي ٿو ڇو ته اسان جون پنهنجون سائنسي خوجنائون گهڻو اڳ خدا جي وجود لاءِ ارسطو جي پيش ڪيل ثبوتن جي غيرموزونيت ظاهر ڪري چڪيون آهن.

نائين ۽ ڏهين عيسوي صدين دوران ڪنهن به ماڻهوءَ لاءِ اهو تصور محال هيو پر فلسفي جو تجربو اسان جي موجوده مذهبي رجحانن سان تعلق رکي ٿو. عباسي دور جي سائنسي انقلاب ان لاءِ جاکوڙيندڙن کي ٻي ڳالهه جي بجاءِ ڪنهن نئين معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ مصروف ڪري ڇڏيو هيو. اسان جي موجوده دور وانگر ان وقت به سائنسي ايجادن هڪڙي مختلف ذهينيت جي آبياري ڪرڻ جي تقاضا ٿي ڪئي، جنهن فيلسوفن جي ان نظريي کي بدلائي ڇڏيو جنهن سان انهن دنيا کي ڏٺو ٿي. سائنس ان بنيادي عقيدو جي گهر ٿي ڪري ته هر شئي جي هڪڙي منطقي وضاحت موجود آهي. سائنس ان ڳالهه جي به تقاضا ڪري ٿي ته تخيل جي پرواز لاءِ همت ۽ حوصلي جو مظاهرو ڪيو وڃي، جيڪا ڳالهه مذهبي تخليقيت جي ضد ۾ ڪونهي. ڪنهن پيغمبر يا صوفي وانگر، سائنسدان به ڪنهن حد تائين پاڻ کي غير مخلوق حقيقت جي اونداهي ۽ اڻ ڄاتل ولايت ۾ جستجو ڪرڻ لاءِ مشغول ڪري ٿو. اڻ ٿر نموني ۾ انهيءَ ڳالهه خدا جي باري ۾ فيلسوفن جي تصور کي متاثر ڪيو ۽ انهن کي بدلائڻ بلڪه مورڳو پنهنجن همعصرن جي پراڻن عقيدن کي ترڪ ڪرڻ تي مجبور ڪيو. ساڳي نموني ۾ اسان جي موجوده زماني جي سائنسي تصور گهڻن ماڻهن لاءِ انتهائي مثالي وحدت پرستي کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو آهي. پراڻي الاهيات سان چنبريورهڻ نه صرف حوصله ڪشي آهي پر ايمان جي لاءِ به وڏي نقصان واري ڳالهه آهي. فيلسوفن پنهنجين نين بصيرتن کي مرڪزي اسلامي عقيدو سان ملائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ خدا جي باري ۾ يونانين کان ذهن نشين ڪيل انقلابي خيال پيش ڪيا. تاهم انهن جي منطقي خدا جي باري ۾ حتمي ناڪامي اسان کي مذهبي سچائي جي نوعيت جي باري ۾ گهڻو ڪجهه ٻڌائي ٿي.

فيلسوف ماضي جي ڪنهن به وحدانيت پرست فڪري طبقي جي مقابلي ۾ زياده ڀرپور انداز ۾ يوناني فلسفي ۽ مذهب کي هڪٻئي ۾ گڏائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. معتزلين ۽ اشعرين، ٻنهي الهام ۽ فطري استدلال جي وچ ۾ پل اڏڻ جي ڪوشش ڪئي هئي پر انهن وٽ الهامي خدا کي اوليت حاصل هئي. ”علم الکلام“ خدائي ظهور جي نشاني طور تاريخ جي روايتي وحدت پرستي باري نظريي تي ٻڌل هيو. دراصل اشعري انهيءَ معاملي ۾ شڪ شڪي جو شڪار هيا ته ڪو عام قانون ۽ ٻي زمان قاعده موجود هيا. توڙي جو انهيءَ جوهريت کي هڪڙي مذهبي ۽ تصوراتي اهميت حاصل هئي، پوءِ به اها سائنسي روح جي لاءِ واضح طور تي اوڀري هئي ۽ فيلسوفن کي مطمئن ڪري نه سگهي. انهن جي فلسفي خصوصي طور ۽ مضبوطي سان تاريخ کي ته نظر انداز ڪيو پر انهن عام قانونن لاءِ احترام محسوس ڪرڻ لڳا جن کي اشعرين رد ڪري ڇڏيو هيو. انهن جي خدا کي منطقي دليلن ۾ لپڻو هيو نه ڪي مختلف وقتن تي مردن ۽ عورتن کي ٿيڻ وارن الهامن ۾. معروضي سچائي جي مقصديت واري اها ڳولا انهن جي سائنسي مطالعن جي خوبي آهي ۽ ان جاکوڙ مطلق حقيقت (هستي) جو تجربو ڪرڻ واري انهن جي انداز کي مشروط ڪيو. هڪڙو اهڙو خدا جيڪو هر ڪنهن لاءِ هڪجهڙو ڪونهي،

جيتوڻيڪ اٽل ثقافتي رنگ ڏئي ۽ وٺي ٿو اهو بنيادي مذهبي سوال جو اطمینان بخش حل مهيا نٿو ڪري: ”زندگي جو حقيقي مفهوم ڇا آهي؟“ توهان کي اهڙا سائنسي حل به ڪونه ٿا حاصل ڪري سگهو جن جو لئباري ٽري ۾ عالمي اطلاق هجي ۽ اهڙي خدا جي عبادت ڪريو جنهن کي ڪوبه مسلمان صرف مسلمانن جي ملڪيت قرار ڏيندو هجي. البت قرآن شريف جي مطالعي مان ظاهر ٿئي ٿو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم هڪڙي عالمگير سوچ رکندو هيا ۽ زور ڏئي چوندا هيا ته سڀئي سڌي رستي جو ڏس ڏيڻ وارا مذهب خدا کان آيل هيا. فيلسوفن ڪڏهن به اهو محسوس ڪونه ڪيو ته ڪو قرآن شريف تان ڪنهن ٻار هلڪي ڪرڻ جي ضرورت آهي. ان جي بجاءِ انهن پنهنجي جي وچ ۾ تعلق ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي: ٻئي خدا ڏانهن صحيح رستا هيا ۽ فردن (ماڻهن) جي ضرورتن لاءِ مناسب هيا. انهن کي الهام ۽ سائنس، منطق ۽ عقيدتي جي وچ ۾ ڪو بنيادي تضاد ڏسڻ ۾ ڪونه آيو. ان جي بجاءِ انهن ان ڳالهه کي قابو ڪيو جنهن کي نبوي فلسفو چيو ويو آهي. انهن ان حقيقت جي مڪ کي ڳولڻ ٿي گهريو جيڪو سڀني مختلف تاريخي مذهبن جي دل ۾ ويٺل هيو جيڪو تاريخ جي ابتدا کان ئي ساڳي ئي خدا جي حقيقت جي وصف بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو رهيو هيو.

فلسفي کي يوناني سائنس ۽ مابعدالطبعياتي سان تعلق پيدا ٿيڻ ڪري اتساه مليو هيو پر اهو غلامن وانگر يونانيت تي پاڙيندڙ ڪونه هيو. يونانين پنهنجين مشرق وسطي وارين آبادين ۾ هڪڙو معياري نصاب اپنائڻ جو رجحان قائم ڪيو هيو. جنهن مطابق توڙي جو يوناني فلاسافي ۾ مختلف سوچون رهيون هيون، هر هڪ شاگرد کي هڪڙي خاص ترتيب ۾ نصابي ڪتابن جو مطالعو ڪرڻو پوندو هيو. انهي ڳالهه ڪنهن حد تائين اتحاد ۽ هم آهنگي لاءِ رهنمائي ڪئي. پر فيلسوف انهي نصاب مطابق ڪونه هلندا هيا، بلڪ انهن کي جيڪو به ڪتاب هٿ ايندو هيو ان جو مطالعو ڪندا هيا. نتيجي ۾ نيون سوچون اڀرڻ لڳيون. انهن جي پنهنجين امتيازي اسلامي ۽ عربي بصيرتن کان علاوه انهن جي سوچ فارسي، هندوستانی ۽ غناسطي اثرن کان پڻ متاثر ٿي وئي.

اٺين يعقوب بن اسحاق الڪندي (وفات 870ع)، جيڪو قرآن شريف تي منطقي طريقي جو اطلاق ڪرڻ وارو پهريون مسلمان هيو، معتزلين سان ويجهو تعلق رکندڙ هيو ۽ ڪيترن اهم مسئلن تي ارسطو سان اختلاف رکندڙ هيو. ان بصري ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي پر بغداد ۾ رهائش اختيار ڪئي هئائين جتي ان کي خليفي مامون رشيد جي سرپرستي حاصل هئي. رياضي، سائنس ۽ فلسفي سميت ٻين شعبن ۾ ان جي قابليت ۽ ڪارڪردگي اهم هئي. پر ان جي گهڻي دلچسپي مذهبي علم ڏانهن هئي. اهو پنهنجي معتزلي ماضي ڪري فلسفي کي الهام جي فقط هڪڙي خادم طور ڏسي سگهيو ٿي: نئين سڳورن کي القاء ٿيل علم فلاسفرن جي انساني بصيرتن کان سدائين ماوراءِ هيو. بعد وارن گهڻن فيلسوفن انهيءَ سوچ سان اتفاق ڪونه ڪيو. الڪندي ٻين مذهبي روايتن ۾ پڻ سچائي ڳولڻ جو فڪر مند هيو. سچائي هڪ هئي ۽ اهو فلاسفر

جو فرض هيو ته اهو ان کي هر ثقافتي يا لساني روپ ۾ تلاش ڪري. صدين دوران ان جيڪو به لبادو پاتو هجي.

”سچائي معلوم ڪرڻ ۽ ان کي ذهن نشين ڪرڻ ۾ اسان کي شرم محسوس ڪرڻ نه گهرجي جنهن به ذريعي کان اها اسان کي حاصل ٿئي، توڙي اها اسان وٽ گذريل نسلن ۽ ڌارين ماڻهن ذريعي پهچي. سچ جي ڳولائو لاءِ خود سچ کان وڌيڪ ڪابه شئي وڌيڪ اهميت واري ڪونهي، جيڪوان جي تلاش ڪري ٿو اهو ان کي حقير يا بي مانو نٿو ڪري پر سچ ان ماڻهوءَ کي عزت بخشي ٿو ۽ بلند مرتبي وارو ڪري ٿو.“ (۱)

انهيءَ معاملي ۾ الڪندي قرآن شريف ۾ ڏسيل رستي تي هيو. الڪندي پاڻ کي صرف نئين سڳورن تائين محدود نه رکيو پر قدم وڌائيندي يوناني فلاسفرن ڏانهن به توجهه ڪيائين. ان اولين محرڪ جو وجود ثابت ڪرڻ لاءِ ارسطو جي دليلن کي استعمال ڪيو. ان دليل ڏٺو ته هڪڙي منطقي دنيا ۾ هر شئي کي هڪڙي علت هوندي آهي. تنهن ڪري بال کي گهمائڻ لاءِ لازمي اولين غير متحرڪ موجود هوندو. اهو اولين وسيلو وجود بالذات، تبديل نه ٿيندڙ (بي تغير)، ڪامل ۽ ناقابل فنا هيو. پر انهيءَ موڙ تي پهچندي الڪندي ارسطو جي نظريي کان هٽي ويو ۽ عدم کان وجود جي قرآني عقيدتي کي اپنائين. حرڪت کي عدم مان ڪنهن شئي کي وجود ۾ آڻڻ واري قوت طور بيان ڪري سگهجي ٿو. الڪندي اقرار ڪيو ته اهو خدا جو استحقاق هيو. اهو ئي آهي جيڪو سمورين سرگرمين جو حقيقي سبب آهي، جيڪا به سرگرمي اسان هن دنيا ۾ پنهنجي چوڌاري ڏسون ٿا.

فلسفو عدم مان وجود ۾ اچڻ واري نظريي کي رد ڪرڻ لڳو. تنهن ڪري الڪندي کي حقيقي معنيٰ ۾ هڪڙو صحيح فيلسوف قرار نٿو ڏئي سگهجي، پر اهو مذهبي سچائي کي فلسفاتي مابعدالطبعيات سان هم آهنگ بڻائڻ لاءِ اسلامي ڪوشش ڪرڻ جو اعزاز رکي ٿو. ان جا جانشين وڌيڪ انقلابي خيال جا مالڪ هيا. اهڙي طرح ابوبڪر محمد بن زڪريا الرازي (وفات 930ع) جنهن کي اسلامي تاريخ ۾ عظيم ترين غير مقلد (ڪنهن سان به سهمت نه ٿيندڙ) چيو ويو آهي، ارسطو جي مابعدالطبعيات کي مسترد ڪيو ۽ غناسطين وانگر تخليق کي جهان جوڙيندڙ ”ڊيمرج“ (Demiurge) جو ڪم سمجهيائين؛ مڪمل طور روحاني خدا منجهان مادو الڳ صورت اختيار نه ڪري سگهي ها. ان ارسطو جي اولين محرڪ واري نظريي کي به رد ڪيو ۽ ان سان گڏوگڏ الهامي ۽ اڳڪٿين جي اسلامي عقيدن کي به تسليم ڪونه ڪيائين. صرف منطق ۽ فلسفو ئي اسان کي بچائي سگهن ٿا. تنهن ڪري الرازي صحيح معنيٰ ۾ هڪڙو وحدانيت پرست ڪونه هيو؛ شايد اهو پهريون آزاد خيال مفڪر هيو جنهن خدا جي نظريي کي سائنسي اندازِ فڪر سان ناموافق ڏٺو. اهو هڪڙو ماهر طبيب، فراخ دل ۽ شفيق انسان هيو، جنهن ايران ۾ پنهنجي اباڻي ڳوٺ ري ۾ اسپتال جي سربراهه جي حيثيت ۾ سالن تائين ڪم ڪيو. اڪثر

فيلسوف پنهنجي عقليت پسندي (منطق) کي ايتري انتها تائين ڪونه ڪئي ويا. ڪجهه وڌيڪ روايت پسند مسلمانن سان بحث ۾ الرازي چيو ته ڪوبه سچو فيلسوف ڪنهن به طئي ٿيل روايت تي انحصار نٿو ڪري سگهي پر ان کي پنهنجي لاءِ شين تي خود ئي غور ۽ فڪر ڪرڻو پوي ٿو ڇو ته صرف منطق ئي اسان کي حق سچ ڏانهن رهنمائي ڪري سگهي ٿي. الهامي عقيدن تي پاڙڻ بيڪار هيو ڇو ته مذهب پاڻ ۾ متفق ڪونه ٿيندا. ڪوبه ماڻهو ڪيئن ٿو ٻڌائي سگهي ته انهن مان ڪهڙو صحيح آهي؟ پر ان جي هڪڙي مخالف - جنهن کي پڻ غلط فهمي ڪري الرازي⁽²⁾ سڏيو ويندو هيو - هڪڙو اهم نقطو اٿاريو. ان پڇيو ”عام ماڻهن جي باري ۾ ڪهڙو خيال آهي؟“ انهن مان اڪثر فلسفاتي سوچ جا اهل ڪونه آهن: ڇا تنهن ڪري انهن جو مقدر صرف ڀڳت، خطا ۾ ٻڌل رهڻ ۽ پريشاني آهي؟ اسلام ۾ فلسفي جو هڪڙو اقليتي فرقو رهڻ جو سبب اهو آهي ته ان جو تعلق خاص طبقي سان هيو. اهو لازمي طور صرف انهن کي پاڻ ڏانهن ڇڪيندو هيو جيڪي ذهني ذات جا مالڪ هيا. انهيءَ ڪري اهو سڀني لاءِ هڪجهڙن حقن واري جذبي جي خلاف هيو. جڏهن ته اهو جذبو اسلامي معاشري ۾ اثر ڏيکاري رهيو هو.

ترڪي فيلسوف ابونصر الفارابي (وفات 980ع) غير تعليم يافتہ ماڻهن جي مسئلي ڏانهن ڌيان ڏنو جيڪي فلسفاتي عقليت جا اهل ڪونه هيا. ان کي مستند فلسفي جو باني قرار ڏئي سگهجي ٿو ان انهيءَ اسلامي مثاليت پسندي جي دلڪش عالمگيريت کي کولي ظاهر ڪيو. الفارابي کي نئين جاڳرتا (نشات ثانيا) جو ماڻهو چئي سگهجي ٿو. اهو نه صرف هڪڙو طبيب هيو پر موسيقار ۽ صوفي به هيو. پنهنجي ڪتاب ”هڪڙي پاڪباز شهر جي رهواسين جا رايا“ (”اوپينينس آف دي انهيبيٽنٽس آف اي سٽي“) ۾ ان سماجي ۽ سياسي تشويش پڻ بيان ڪئي، جيڪي اسلامي روحانيت ۾ مرڪزي حيثيت رکندڙ هيون. افلاطون پنهنجي ”جمهوريت“ (”ريپبلڪ“) نالي ڪتاب ۾ بحث ڪيو هيو ته سٺي معاشري کي فلاسافر ئي قائم رکي سگهي ٿو. جيڪو منطقي اصولن سان حڪومت ڪندو جن کي اهو عام ماڻهن کي قبول ڪرائڻ جي اهليت رکي ٿو. الفارابي اقرار ڪيو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآل وسلم بلڪل انهيءَ قسم جا رهبر هيا جهڙي حڪمران جو تصور افلاطون پيش ڪيو هيو. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآل وسلم وقت کان ماوراءِ سچاين کي هڪڙي اهڙي تصوراتي ڍنگ ۾ بيان ڪيو جنهن کي ماڻهو آساني سان سمجهي سگهن، ان مطابق اسلام افلاطون واري مثالي معاشري لاءِ بلڪل موزون هيو. شيئا فرقو شايد انهيءَ منصوبي کي پايءَ تڪميل تي پهچائڻ لاءِ اسلام جي بهترين صورت هئي ڇو ته ان فرقي جو ڏاهي امام تي ايمان هيو. توڙي جو اهو عملي صوفي هيو پر الفارابي الهام کي هڪڙي مڪمل فطري عمل طور ڏٺو. يوناني فلاسفرن جو خدا جيڪو انساني معاملن کان بي پرواهه هيو اهو انسان ذات سان ”ڪلام“ نٿي ڪري سگهيو ۽ نه وري دنياوي معاملن ۾ مداخلت ڪري ٿي سگهيو ڇو ته الهامي عقيدن جي اها تقاضا هئي. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي ته خدا

الفارابي جي اهم تشويشن کان بي نياز هيو. ان جي فلسفي ۾ خدا کي مرڪزي حيثيت حاصل هئي ۽ ان جي مقالي جي شروعات ئي خدا جي باري ۾ بحث ڪرڻ سان ٿي. بهرحال، اهو ارسطو ۽ پلوٽينس وارو خدا هيو: اهو سڀني موجودات کان اول هيو. ڊينيز جي مبهم فلاسافي تي پليل ڪو يوناني عيسائي اهڙي نظريي تي اعتراض ڪري ٿي سگهيو جيڪو خدا کي بس هڪڙي بي مخلوق ظاهر ڪري ٿو جيتوڻيڪ اهو هڪڙي اعليٰ فطرت وارو آهي. پر الفارابي ارسطو سان ڪلهو ڪلهي ۾ ملائي ٿو. ان اهو ڪونه ٿي مڃيو ته ڪو خدا ”اوچتو“ فيصلو ڪيو ته دنيا کي پيدا ڪري چو ته اهڙي طرح ازلي ۽ غير متحرڪ خدا ريچڪي طبيعت وارو ٿي پئي ها.

يونانين وانگر الفارابي به هستي جي سلسلي کي لڳاتار ڏهن متواتر بنيادن يا ”عقلن“ جي صورت ”هڪ“ منجهان ئي نڪرندي تصور ڪيو. جن مان هر هڪ مرحلو هڪڙي بطليموسي مدار کي جنم ڏئي ٿو: ظاهري آسمان، مقرر ستارن جو حلقو زحل، مشتري، مريخ، سج، زهره، عطارد ۽ چنڊ. هڪڙو دفعو جڏهن اسان چنڊ جي هيٺان واري (هن) دنيا ۾ پهچون ٿا ته هستي جي هڪڙي سلسلي کان آگاهه ٿيون ٿا جيڪو مخالف طرف هلي ٿو بي جان مادي مان شروع ٿي پوئن ۽ جانورن مان وڌندو انسانذات ۾ وڃي چيهو ڪري ٿو جنهن (انسان) جو روح ۽ ڏاهپ الوهي منطق ۾ حصيدار آهي جڏهن ته جسم مٿي جو آهي. افلاطون ۽ پلوٽينس طرفان بيان ڪيل پاڪائي واري عمل ذريعي انسان پنهنجون دنياوي زنجيرون ٽوڙي پنهنجي فطري ماڳ يعني خدا ڏانهن موٽي سگهي ٿو.

قرآني نظريه حقيقت سان واضح اختلاف موجود هيا پر الفارابي سچائين کي سمجهڻ لاءِ فلسفي کي نهايت اعليٰ نموني طور ڏٺو جنهن کي نبين سڳورن ماڻهن جي سمجهه لائق بڻائڻ جي مقصد سان شاعراڻي ۽ علامتي انداز ۾ بيان ڪيو هيو. فلسفو هر هڪ ماڻهوءَ جي وس جو ڪونه هيو. ڏهين عيسوي صدي جي وچ تائين اسلام ۾ هڪڙو باطني عنصر داخل ٿيڻ شروع ٿي ويو هيو. فلسفو به اهڙي ئي قسم جو هڪڙو باطني نظام هيو. صوفيت (صوفي ازم) ۽ شيعيت (شيعه ازم) ٻڌ اسلام جي تشريح عالمن کان مختلف نموني ۾ ڪئي. جڏهن ته ملان مورائن رڳو قرآن شريف ۽ شرعي قانون جي تابعداري ڪئي. وري به انهن پنهنجن عقيدن کي مخفي رکيو انهيءَ ڪري نه ته ڪو انهن عام لڏي کي ٻاهر رکڻ ٿي گهريو پر فيلسوفن، صوفين ۽ شيعن، سڀني کي پڪ هئي ته انهن جي اسلامي اجتهادي صورتن جو آساني سان غلط مطلب ورتو ويندو. لفظي يا سولي سادي فلسفي جي نظرين جي تشريح، صوفيت جا قصا يا شيعن جي امامي عقيدت انهن ماڻهن کي منجهائي ڇڏينديون جن کي حتمي سچائي ڏانهن وڌيڪ تصوراتي، علامتي يا منطقي پهچ لاءِ اهليت، تربيت يا طبيعت ڪونه هئي. انهن باطني فرقن ۾ نون شامل ٿيندڙن کي انهن ڏکين نظرين کي قبول ڪرڻ لاءِ وڏي احتياط سان تيار ڪيو ويندو هيو ۽ انهن کي ذهن ۽ دل جون خاص مشقون ڪرايون وينديون هيون. اسان کي معلوم آهي ته يوناني عيسائين ”ڊوگما“ ۽ ”ڪيريگما“ جي وچ ۾ فرق ڪرڻ ۾ اهڙو

ساڳيو گمان قائم ڪيو هيو. مغرب ڪا باطني روايت قائم ڪونه ڪئي پر مذهب جي ”ڪيريگمائي“ تشريح ڪي اپنايائون جيڪا هر ڪنهن لاءِ ساڳي يا هڪجهڙي سمجهي پئي وئي. مغربي عيسائي پنهنجن منحرفن کي ذاتي انداز اختيار ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ جي بجاءِ رڳو انهن کي ستائڻ لاءِ هيا ۽ اختلاف رکندڙن جو صفايو ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. اسلامي سلطنت ۾ باطني مفڪرن کي اهڙي صورتحال سان منهن ڪونه ڏيڻو پيو پر فطري موت سان زندگي جي پڄاڻي ڪيائون.

فيلسوفن عام طور تي الفارابي جي نظريہ صدور (ظهور) کي قبول ڪري ورتو. جيئن اسان کي معلوم ٿيندو ته صوفين پڻ عدم مان تخليق جي مقابلي ۾ نظريہ صدور سان وڌيڪ ويجهڙائپ محسوس ڪئي. فلسفي ۽ منطق کي مذهب جي خلاف سمجهڻ کان پاسو ڪندي مسلمان صوفين ۽ يهودي قبلاين فيلسوفن جي بصيرتن کي پنهنجي وڌيڪ تصوراتي مذهبي انداز لاءِ اتساهه ڏيندڙ سمجهيو. اها ڳالهه خاص طور تي شيمن ۾ گهڻو واضح هئي. توڙي جو اهي اسلام جو اقليتي لڏو رهيا، ڏهين عيسوي صدي کي شيمن جي صدي طور سڃاتو وڃي ٿو ڇو ته اهي سموري سلطنت ۾ اهم عهدا حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا. شيمن جي وڏين ڪاميابين مان هڪڙي 909ع ۾ بغداد جي سني خلافت جي مقابلي ۾ تيونس ۾ خلافت قائم ڪرڻ واري ڪاميابي هئي. اها اسماعيلي فرقي وارن شيمن جي ڪاميابي هئي جن کي وڌيڪ مشهور اٺنا عشري شيمن يعني ٻارهن امامن کي مڃيندڙ شيمن کان ڌار فرق وارو ڏيکارڻ لاءِ ”فاطمي“ يا ”سبعون“ (ستن امامن کي مڃڻ وارا) سڏيو ويندو آهي. اسماعيلي شيعا ڇهين امام حضرت جعفر صادق عليه السلام جي 765ع ۾ وفات کان پوءِ ٻارهن امامن جي پيروڪارن کان الڳ ٿي ويا. حضرت جعفر صادق عليه السلام پنهنجي پٽ حضرت اسماعيل رضه کي پنهنجو جانشين مقرر ڪيو هيو پر جڏهن اهو پي جي حياتي ۾ نوجواني ۾ وفات ڪري ويو ته ٻارهن امامن جي پوئلڳن ان جي پاءُ حضرت موسيٰ ڪاظم عليه السلام جي امامت کي قبول ڪيو. بهرحال، اسماعيلي شيعا حضرت اسماعيل رضه سان وفادار رهيا ۽ اهو مڃي ورتائون ته امامت جو سلسلو ان تي ختم ٿي ويو. انهن جي اتر آفريڪا واري خلافت نهايت گهڻي طاقتور ٿي وئي: 973ع ۾ انهن پنهنجي گاديءَ جو هنڌ قاهره ڏانهن منتقل ڪيو ۽ اتي الازهر واري جامع مسجد ۽ مدرسو تعمير ڪرايائون.

بهرحال، امامن جي تعظيم رڳو سياسي جوش ڪري ڪونه هئي. اسان کي معلوم آهي ته شيمن اهو عقيدو اختيار ڪري ورتو هيو ته انهن جا امام ڪنهن باطني نموني ۾ ڌرتي تي خدا جو پرتو آهن. انهن پنهنجو هڪڙو باطني عقيدو اختيار ڪيو هيو جيڪو قرآن شريف جي علامتي پڙهڻي تي ٻڌل هيو. اهو يقين ڪيو ويو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم هڪڙو باطني علم پنهنجي سوت ۽ نياڻي حضرت علي عليه السلام بن ابو طالب رضي الله تعاليٰ عنه کي سيکاريو هيو ۽ اهو علم سلسليوار امامن ڏانهن منتقل ٿيندو رهيو هيو جيڪي سڌو سنئون ان جي اولاد هيا.

هر هڪ امام محمدي نور سان ڀريل هيو يعني پيغمبر اٿو شعور جنهن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خدا آڏو حقي نموني سان ڪنڌ جهڪائڻ جي قابل ڪيو هيو. نه رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ نه وري امام سڳورا ڪو الوهي هستي هيا پر اهي خدا جي ايترو قريب هيا جو ائين چئي سگهجي ٿو ته اهو (خدا) وڌيڪ عام جاندارن جي مقابلي ۾ انهن ۾ وڌيڪ مڪمل نموني سان وسيلو پئي. نيسطورين به حضرت عيسيٰ عليه السلام جي باري ۾ ساڳيو خيال رکيو ٿي. نيسطورين وانگر شيمن به پنهنجن امامن کي خدا جو ”خزانو“ يا ”مراد“ سمجهيو ٿي. الوهي بصيرت واري علم سان ڀريل اهو علم محض ڪا گجهي معلومات ڪونه هيو پر باطني گفتگو ۽ ڪا پلٽ جو هڪڙو وسيلو هيو. پنهنجي روحاني رهبر (داعي) جي رهنمائي هيٺ پيروڪار (مريد) خواب جهڙي چٽائي جي تصور سان ڪاهلي ۽ غنودگي مان سجاڳ ٿي ٿيو. ان عمل ان جي اهڙي ڪا پلٽ ٿي ڪئي جو اهو مريد (معتقد) قرآن شريف جي باطني تشريح سمجهڻ جي قابل ٿي ويو ٿي. اهو ابتدائي تجربو سجاڳ ٿيڻ جو عمل هيو جيئن اسان کي ڏهين صدي جي اسماعيلي فلاسافر نصيري الخسري جي هن بيت مان معلوم ٿيندو جنهن ۾ امام جي ان زيارت جو بيان ٿيل آهي جنهن ان جي زندگي بدلائي ڇڏي:

”ڇا توهان ڪڏهن اهڙي سمنڊ بابت ٻڌو آهي جيڪو باهه مان جاري ٿيندو هجي؟ ڇا توهان ڪنهن لومڙي کي ڏٺو آهي جيڪا شينهن تي وئي هجي؟ سج ڪنهن پٿر جي هيٺ کي بدلائي سگهي ٿو جنهن کي فطرت جو هٿ به ڪڏهن هيري ۾ بدلائي نٿو سگهي. مان اهو قيمتي پٿر آهيان، منهنجو سج اهو آهي جنهن جي ڪرڻ سان هي اونڌا هي دنيا روشني سان ڀريل آهي. جوش ۾ هن نظر ۾ مان امام جو نالو ڪونه ڪٽندس، پر فقط اهو چئي سگهان ٿو ته ان خاطر افلاطون به غلامي قبول ڪري وٺندو. اهو اوستاد، روحن جو طبيب، خدا جو پيارو ڏاهپ جو ڌڻي، علم ۽ سچ جو چشمو آهي. اها علم جا ڏاتار اخلاق جا نمونا، عقل جا مرڪز انسانذات جي منزل مقصود، اها فخرن جا فخر، مان تنهنجي آڏو بيلس، ٽڪو ۽ ڏهرو هڪڙو اوني جو پاتل، ۽ تنهنجي هٿ کي چميو ڇڻ اهو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو روضو مبارڪ هجي يا ڪعبت الله شريف وارو ڪارو پٿر (حجر اسود)“ (3).

جيئن حضرت عيسيٰ عليه السلام تبور جبل تي يوناني قدامت پرست عيسائين لاءِ ديوتائي انسانيت (پير ڪري پوڄڻ) جي نمائندگي ٿي ڪئي ۽ گوتم ٻڌ اهڙي روشن خيالي (بصيرت) جو مثال پيش ڪيو جيڪا سموري انسانذات لاءِ ممڪن آهي. اهڙي نموني امام سڳوري جي انساني فطرت ان جي مڪمل تاثرات سان خدا جي تصور ۾ بدلجي وئي. اسماعيلين کي خوف هيو ته فيلسوف مذهب جي خارجي ۽ منطقي جزن تي وڌيڪ زور ڏئي رهيا آهن ۽ اهي روحاني پهلو کي بلڪل نظر انداز ڪري رهيا هيا. مثال طور

انهن آزاد خيال مفڪر الرازي جي مخالفت ڪئي. پر انهن خود پنهنجو فلسفو ۽ علم ايجاد ڪيو جن کي انهن جي حيثيت ۾ پڄاڻي ڪونه ٿي سمجهيو ويو پر انهن کي روحاني ضابطا سمجهيو پئي ويو انهن کي قرآن شريف جي باطني معنيٰ سمجهڻ جي قابل ڪرڻ لاءِ سائنس ۽ رياضي جي تجريدي جائزي انهن جي حسياتي تصوراتي ذهنن کي پاڪ صاف ڪيو ۽ انهن کي انهن جي روزمره جي شعور جي مجبورين کان آزاد ڪيو. سائنس کي بيروني حقيقت جي درست ۽ بامعنيٰ سمجهه حاصل ڪرڻ لاءِ استعمال ڪرڻ جي بجاءِ جيئن اسان ڪندا آهيون، اسماعيلين ان کي پنهنجن تصوراتي خيالن جي ترقي لاءِ استعمال ڪيو. انهن ايران جي قديم زرتشتي ڏندڪٿائن تي ڌيان ڏنو انهن کي ڪجهه نوافلاطوني خيالن سان گڏايائون ۽ نجات جي تاريخ جو هڪڙو نئون تصور قائم ڪيائون. اهو ياد رکڻ گهرجي ته وڌيڪ روايتي معاشرن ۾ ماڻهن جو اهو ايمان هيو ته هتي زمين تي اسان سان پيش اچڻ وارا واقعا مٿي آسمان تي ٿيڻ وارن واقعن جو ورجاءُ آهن: افلاطون جي صورت ۾ واري نظريي يا ابدي روپن واري نظريي انهيءَ سدا بهار عقيدتي کي فلسفائي انداز ۾ بيان ڪيو هيو. مثال طور اسلام کان اڳ واري زماني جي ايران ۾ حقيقت مطلق کي هڪڙو پتو پهلو هيو: انهي مطابق ڏسڻ ۾ اچڻ واري آسمان کان علاوه ڏسڻ ۾ نه اچڻ وارو آسمان به موجود هيو جنهن کي اسان پنهنجي ظاهري اکين سان نٿا ڏسي سگهون. اها ئي ڳالهه وڌيڪ مجرد ۽ روحاني حقيقتن تي به صادق ٿي اچي: اسان هن دنيا ۾ جيڪا به عبادت يا ڪوسئو عمل ڪريون تات ان جو فلڪياتي دنيا ۾ هوبهو نقل ٿهي وڃي ٿو جيڪو ان کي صحيح حيثيت ۽ ابدي سڃاڻپ ڏئي ٿو.

اهي آسماني تشبيهون ساڳي نموني ۾ حقيقي محسوس ٿيڻيون آهن جيئن اسان جي تصورن ۾ رهندڙ واقعا ۽ صورتون اسان کي اڪثر ڪري اسان جي پنهنجي دنياوي وجود جي مقابلي ۾ وڌيڪ حقيقي ۽ چٽيون لڳنديون آهن. پنهنجي يقين جي وضاحت ڪرڻ لاءِ انهي کي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو ته مايوس ڪن حقيقت جي پرمار جي باوجود ان جي برخلاف اسان جي حياتين ۽ جنهن دنيا جو اسان تجربو ڪيون ٿا. ان کي مقصد ۽ اهميت حاصل آهي. ڏهين عيسوي صدي ۾ اسماعيلين ان ڏندڪٿائي تصور کي بحال ڪيو جنهن کي ايراني مسلمانن اسلام قبول ڪرڻ کان پوءِ ترڪ ڪري ڇڏيو هيو. پر اهو اڃا تائين انهن جي موروثي ثقافت جو حصو هيو ۽ ان تصور کي تخيلاتِي نموني ۾ صدور جي افلاطوني نظريي سان گڏايائون. الفارابي خدا ۽ مادي دنيا جي وچ ۾ صدور جا ڏم درجا ڳڻايا هيا. هاڻي اسماعيلين رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ امامن سڳورن کي انهي آسماني نظام جا ”روح“ ٺاهي ڇڏيو. سڀ کان مٿانهين درجي يعني پهرين آسمان تي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم هيا. ٻئي آسمان تي حضرت علي عليه السلام هيا ۽ ستن امامن مان هر هڪ ترتيب وار مناسب درجي تي هيو. آخر ۾ هن مادي دنيا جي قريب ترين دائري ۾ حضرت فاطمه الزهرا

سلام الله تعاليٰ عليها هيون، جنهن جي ذريعي ان مقدس نسل جو سلسلو ممڪن ٿيو هيو. تنهن ڪري اها اسلام جي امڙ (ماتا) هئي ۽ سوفيائي يعني الوهي ڏاهپ جي هر پلٽ. امانن جي انهيءَ روحاني سلسلي جي تصور شيئا تاريخ جي حقيقي معنيٰ جي اسماعيلي تشريح جي نشاندهي ٿي ڪئي. اها ڪا دنياوي ۽ بيروني (ظاهري) واقعن جي ڪاميابي ڪون هئي. انهن مان اڪثر المناڪ هيا. هن ڌرتي تي انهن قابل شخصيتن جون حياتيون نظر کان اوجھل دنيا جي واقعن سان هم آهنگ ٿي ويون هيون. (4)

ان ڳالهه کي ڀولو (خام خيالي) سمجهي اسان کي ٺٽو ڪرڻ ۾ اڳڀرو ٿيڻ نه گهرجي. اڄ مغرب ۾ اسان پنهنجي طرفان معروضي درستگي لاءِ زور ڏيڻ تي پاڻ تي فخر محسوس ڪيون ٿا پر اسماعيلي باطنين جن مذهب جي باطني پهلو جي ڳولا ٿي ڪئي، اهي بلڪل هڪڙي مختلف قسم جي جستجو ۾ مصروف هيا. شاعرن يا مصورن وانگر انهن علامتيت استعمال ڪئي جنهن جو منطق سان گهٽ تعلق هيو پر انهن جيڪو محسوس ڪيو ان هڪڙي ڳوڙهي حقيقت کي آشد مار ڪيو جيڪا منطقي قياسن ذريعي بيان نه پئي ٿي سگهي. انهيءَ مطابق انهن قرآن شريف جي تلاوت جو هڪڙو طريقو ايجاد ڪيو ته اهو طريقو انهن کي واپس قرآن شريف جي اصل نقش اول تائين پهچائيندو جيئن ان کي نظرن کان اوجھل آسماني دنيا ۾ اڇاريو ويو هيو جنهن وقت ان کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ظاهري دنيا ۾ اڇاريو هيو. پوئين دور جي ايراني شيعيت جي تاريخدان هينري ڪوربن (Henri Corbin) تاويل جي ضابطي جو موازنو موسقي جي سرتال سان ڪيو آهي. اهو ائين هيو جڏهن هڪڙو اسماعيلي هڪ ئي وقت مختلف سطحن تي هڪڙو ”آواز“ ٻڌي ٿي سگهي. قرآن شريف جي ڪا آيت يا حديث؛ اهو اصل ۾ عربي لفظن سان گڏوگڏ ان جي افلاڪي گونج کي ٻڌڻ لاءِ پنهنجي تربيت ڪري رهيو هيو. ان ڪوشش ان جي تنقيدي صلاحيت کي ٽانڪو ڪيو ۽ ان خاموشي (سڪون) کان آگاهه ڪيائين، جيڪا هر لفظ کي بلڪل ساڳي نموني ائين وڪوڙيون پئي هوندي آهي جيئن هڪڙو هندو ”اوم“ جي متبرڪ اچار کي وڪوڙيندڙ ناقابل مات جو ادراڪ ڪندو آهي. اهو خاموشي (سانت) تي غور ڪرڻ ذريعي لفظن ۽ خدا جي تصورن ۽ ڪامل حقيقت (هستي) جي وچ ۾ حائل خليج کان آگاهه ٿي ويندو آهي. (5)

هڪڙي اسماعيلي مفڪر ابو يعقوب السجستاني (وفات 971ع) ان جي وضاحت ڪئي ته اهو هڪڙو اهڙو انداز يا ضابطو هيو جيڪو مسلمانن کي خدا کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو جيئن خدا کي سمجهڻ جو حق هيو. مسلمان اڪثر ڪري خدا جو ذڪر وجودي (جسماني) حوالي سان ڪندا آهن. ان کي هڪڙي زنده انسان کان ڪجهه وڌيڪ صورت ڏيندا آهن. جڏهن ته ٻيا وري ان جي مذهبي حيثيت کي گهٽ ڪري ان کي بس هڪڙي تصور تائين محدود ڪري ڇڏيندا آهن. ان جي بجاءِ السجستاني ٻئي نفي جي استعمال جي حمايت ڪئي. اسان کي خدا جي باري نفي سان ڳالهه ڪرڻ گهرجي، مثال طور ”هست“ جي بجاءِ ”لا هست“، ”عافل“ جي بجاءِ ”غير لاعلم“ وغيره

وغيره چوڻ گهرجي. ليڪن اسان کي هڪدم بي جان ۽ مجرد نفي کي مسترد ڪندي ائين چوڻ گهرجي ته خدا غير لاعلم ڪونهي يا اهو لاهست ڪونهي. اهو انساني انداز بيان جي ڪنهن به صورت سان مطابقت نٿو رکي. انهن لفظن کي ورجائڻ جي وري مشق ڪندي باطني جڏهن خدا جي رمز بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو آهي ته ان کي زباني لفظن جي اڻ پورائي جو اندازو ٿي ويندو آهي.

بعد واري زماني جي هڪڙي اسماعيلي مفڪر حميدالدين ڪرمائي (وفات 1021ع) ان ڳالهه تي بي پناهه اطمینان ۽ سکون جو اظهار ڪيو ته ان مشق ان پررحاف العقل يعني عقل جي ملم پيدا ڪئي. اها ڪنهن به نموني پر غير دلچسپ، جذباتي انداز ۽ لفاظي اٽڪل ڪونه هئي پر اهميت جي هڪڙي احساس سان اسماعيلي جي زندگي جي هر تفصيل کي گهرو ٿي ڪيائين. اسماعيلي ليکڪن اڪثر بصيرت افروزي ۽ قلبي ماهيت جي حوالي سان پنهنجي باطن جو ذڪر ڪيو آهي. تاويل جو مقصد خدا جي باري ۾ معلومات حاصل ڪرڻ نه بلڪه تجسس جو هڪڙو احساس پيدا ڪرڻ هيو. جيڪو باطني کي منطق جي مقابلي ۾ وڌيڪ گهرائي پر بصيرت وارو ڪندو هيو. اها ڪا فراريت به ڪونه هئي. اسماعيلي سياسي سرگرم ڪارڪن هيا. دراصل ڇهين امام حضرت جعفر صادق عليه السلام ايمان جي تعريف بطور عمل ڪئي هئي. رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ امامن سڳورن وانگر انهن جي پيروي ۾ معتقد کي خدا جي باري ۾ پنهنجي تصور کي هن مادي دنيا ۾ اثر اٿڻو بڻائڻو هيو.

اخوان الصفا به انهن تصورن ۾ شراڪت رکندڙ هيا. اها باطني جماعت شيعا صدي دوران بصري ۾ ظاهر ٿي. اخوان الصفا وارا گهڻو ڪري اسماعيلين جي هڪڙي شاخ هيا. اسماعيلين وانگر انهن به پاڻ کي سياسي سرگرمي سان گڏوگڏ سائنسي علم خاص طور تي رياضي ۽ فلڪي علم جي جستجو لاءِ وقف ڪري ڇڏيو هيو. اسماعيلين وانگر اخوان به باطن يعني زندگيءَ جي گجهي اهميت لاءِ جاڳوڙي رهيا هيا. انهن جا رسالا جيڪي فلسفائن علمن لاءِ معلومات جو خزانو (انسائيڪلوپيڊيا) ٿي ويا، تمام گهڻو مقبول هيا ۽ ڏور اولهه اسپين تائين به پهتا. ان کان علاوه اخوان سائنس ۽ تصوف کي به پاڻ ۾ گڏ ملايو. رياضي کي فلسفي ۽ نفسيات جو ديباچو خيال ڪيو ويو. مختلف عدد روح ۾ موجود مختلف صلاحيتن کي ظاهر ڪندا هيا ۽ ارتڪازِ فڪر جو هڪڙو طريقو به هيو جيڪو لائق شخص کي پنهنجي ذهني ڪارڪردگين کان آگاهه هجڻ جي قابل ڪندو هيو. بلڪل ائين جيئن سينٽ آگسٽين خود شناسي کي خدا جي ڄاڻ لاءِ ناگزير سمجهيو هيو. پنهنجي ذات جي ڳوڙهي آگاهي اسلامي تصوف جو ڪلو ٿي وئي. صوفين، سني عارف جن سان اسماعيلي گهڻي ويجهڙائي محسوس ڪندا هيا، جو هڪڙو مقولو هيو: ”جيڪو ماڻهو پاڻ کي سڃاڻي ٿو اهو پنهنجي مالڪ (خدا) کي سڃاڻي ٿو.“ انهيءَ مقولي جو حوالو اخوان جي پهرين رسالي ۾ آيل آهي. (6) انهن روح جي عددن تي جيئن ئي غور وڌو ٿي ڪيو ته اهي اولين واحد ڏانهن پهچي ٿي ويا، يعني

آتما جي دل ۾ انسان ذات جو بنيادي اصول. اخوان فيلسوفن سان به گهڻو ويجهو هيا. مسلمان منطق پسندن وانگر انهن به سچ سان ٻڌي لاءِ زور ڏنو جنهن کي هر هنڌ ڳولڻ گهرجي. سچ جي متلاشي کي ”ڪنهن به علم کان لنوائڻ نه گهرجي، ڪنهن به ڪتاب کان نفرت ڪرڻ نه گهرجي. نه وري شدت سان ڪنهن هڪڙي عقيدتي کي چنڊڻ گهرجي.“⁽⁷⁾ انهن خدا جي هڪڙي نوافلاطوني نظريي کي هٿي وٺرائي. جنهن کي انهن پلوٽينس واري ناقابل بيان ۽ ناقابل سمجهه ”اُحد“ وانگر ڏنو. فيلسوفن وانگر انهن عدم مان تخليق جي روايتي قرآني عقيدتي جي بجاءِ صدور جي افلاطوني عقيدتي کي اختيار ڪيو: دنيا الوهي منطق جو مظهر هئي ۽ انسان پنهنجين منطقي قوتن کي پاڪ صاف ڪرڻ جي ذريعي الوهيت ۾ حصي دار بڻجي ۽ ”اُحد“ ڏانهن وڃي سگهيو ٿي.

ابو علي بن سينا (980ع کان 1037ع) جي ڪاوش ذريعي فلسفو پنهنجي اوج تي پهتو ان کي مغرب ۾ ايوبي سينا (Avicenna) سڏيندا هيا. اهو وچ ايشيا ۾ بخارا جي ويجهو شيعا گهراڻي ۾ پيدا ٿيو. ابن سينا اسماعيلين کان پڻ متاثر هيو جيڪي ان جي پيءُ وٽ ايندا هيا ۽ علمي بحث ڪندا هيا. اهو غير معمولي صلاحيتن وارو ٻار هيو: سورهن سالن جي عمر ۾ ئي اهم ترين طبيبن جو صلاحڪار ٿي ويو ۽ ارڙهن سالن جي عمر ۾ ان رياضي، منطق ۽ علم طبيعيات ۾ مهارت حاصل ڪري ورتي هئي. بهرحال، ان کي ارسطو ڪجهه ڏکيو لڳو. پر ان جڏهن الفارابي جي ”انٽينشنس آف ارسٽوٽلس ميتافزڪس“ (Intentions of Aristotle's Metaphysics) نالي شرح پڙهي ته ان کي روشني نظر اچي وئي. ان گشتي طبيب واري زندگي گذاري، اسلامي رياست ۾ گهمندو ڦرندو رهندو هيو پنهنجن سرپرستن جي مرضي جو محتاج هيو. ڪجهه وقت اهو شيعا بُويد گهراڻي جو وزير به هيو. اهو گهراڻو ان علائقي تي حڪمراني ڪندو هيو جيڪو موجوده زماني ۾ اولهه ايران ۽ ڏکڻ عراق وارو علائقو آهي. هڪڙو ذهين ۽ گهڻو ڏاهو هيو پر گهڻو اصول پرست ڪونه هيو. ابن سينا شهوت پرستي جو دلدادو به هيو. چيو وڃي ٿو ته اهو گهڻي زنا ڪرڻ ۽ گهڻو شراب پيئڻ ڪري اڻونجاهه سالن جي عمر ۾ فوت ٿيو.

ابن سينا محسوس ڪري ورتو هيو ته فلسفي کي اسلامي سلطنت جي اندر بدلجندڙ حالتن جي مطابق ٺاهڻ جي ضرورت هئي. عباسين جي خلافت زوال پذير هئي ۽ هاڻي خلافتي رياست کي افلاطون طرفان ”جمهوريت“ (”ريپبلڪ“ Republic) ۾ بيان ڪيل فلسفاتي رياست طور ڏسڻ ممڪن ڪونه رهيو هيو. فطري طور ابن سينا شيعن جي روحاني ۽ سياسي اُمنگن ڏانهن ڪشش محسوس ڪئي پر اهو فلسفي جي نوافلاطونيت ڏانهن گهڻو جهڪاءُ رکندڙ هيو جنهن کي ان اڳين (سابق) فيلسوفن جي مقابلي ۾ وڌيڪ ڪاميابي سان اسلامي رنگ ڏنو. ابن سينا کي يقين هيو ته جيڪڏهن فلسفو اصل حقيقت جي مڪمل تصور پيش ڪرڻ وارين پنهنجن دعوائن ۾ ڪامياب ثابت ٿيو ته اهو عام ماڻهن جي مذهبي يقين جي وڌيڪ احساس کي ٺاهي ويندو جيڪا ڳالهه سياسي، سماجي ۽ ذاتي زندگي جي وڏي ۽ اهم حقيقت هئي. ان الهامي مذهب کي

فلسفي جي هڪڙي ڪمتر روپ ۾ ڏسڻ جي بجاءِ چيو ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جهڙو رسول سڀني فلاسفرن کان برتر هيو ڇو ته انهن جو انحصار انساني منطق تي ڪونه هيو پر کين خدا جو سڌو ۽ وجداني علم عطا ٿيل هيو. اهو بلڪل صوفين جي وجداني تجربتي جهڙو هيو ۽ خود پلوٽينس ان کي ڏاهپ جي اعليٰ ترين صورت قرار ڏنو هيو. بهرحال، انهيءَ جو اهو مطلب ڪونه هيو ته عقل خدا کي سمجهڻ کان ئي قاصر هيو. ابن سينا ارسطو جي پيش ڪيل ثبوتن جي بنياد تي خدا جي وجود جي منطقي وضاحت پيش ڪئي، جيڪا پنهني، يهوديت ۽ اسلام ۾ بعد واري زماني جي فلاسفرن منجهه حتمي معيار ٿي وئي. نه ان کي ۽ نه وري فيلسوفن کي خدا جي هستي تي ڪوشڪ هيو. انهن کي انساني عقل لاءِ بنا مدد جي مطلق هستي جي موجودگي جو علم حاصل ڪرڻ تي به ڪوشڪ ڪونه هيو. منطق انسان جي اعليٰ ترين سرگرمي هئي: ان الوهي منطق ۾ حصو ٿي ورتو ۽ مذهبي جستجو ۾ واضح طور تي ان جو هڪڙو اهم ڪردار هيو. ابن سينا عقلي اهليت جي مالڪ ماڻهن لاءِ اهو مذهبي فرض قرار ڏنو ته اهي خدا کي تلاش ڪن، ڇو ته منطق خدا جي تصور کي واضح ڪرڻ ۽ ان کي تشبيهيت ۽ ٽوهمن کان آزاد ڪرائڻ جي قابل هئي. خدا جي هستي جو منطقي مظاهرو ڪرڻ جو حامي ابن سينا ۽ ان جا جانشين اسان جي لفظي سمجهه مطابق ملحدن سان بحث مباحثو ڪونه ڪري رهيا هيا. انهن خدا جي فطرت جي باري ۾ گهڻي کان گهڻي معلومات حاصل ڪرڻ لاءِ منطق کي استعمال ڪرڻ ٽهريو ٿي.

ابن سينا جو ”ثبوت“ اهڙي طريقي جي غورونفڪر سان شروع ٿئي ٿو جنهن سان اسان جا ذهن ڪم ڪندا آهن، اسان دنيا ۾ جنهن طرف به نظر ڦيريون ته اسان کي مرڪب شيون نظر اينديون آهن. جيڪي مختلف عنصرن جي هڪڙي تعداد تي مشتمل هونديون آهن، مثال طور وڻ جيڪو ڪاٺ، چوڏي، ڳر، ٺارين، پنن ۽ پتن تي مشتمل هوندو آهي. جڏهن اسان ڪنهن شئي کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون ته ان جو تجزيو ڪندا آهيون، ان کي هر ممڪن حد تائين جُز جُز ڪري سوچيندا آهيون. اسان کي ترڪيبي جزا بنيادي ۽ اهي جيڪي مجموعي طور ڪا شئي ٺاهيندا آهن اها شي اسان کي ثانوي لڳندي آهي. تنهن ڪري اسان مسلسل شين جي سادگي لاءِ ڏسندا آهيون، جيئن اهي پنهنجو پاڻ وڌيڪ گهٽجڻ جهڙيون نه هونديون آهن. اهو فلسفي جو هڪڙو اصول هيو ته حقيقت هڪڙي هر آهنگ ڪُل جي حيثيت رکي ٿي: انهيءَ جو مطلب اهو هيو ته سادگي لاءِ اسان جي جاکوڙ لازمي طور شين کي وڌي پئماني تي پڌرو ڪري، سڀني افلاطونين وانگر ابن سينا محسوس ڪيو ته اسان پنهنجي چوڌاري شين جي جيڪا ججهائي ڏسون ٿا اها لازمي طور واحد بنياد تي انحصار ڪندي هوندي، جيئن ته اسان جا ذهن ترڪيبي شين کي ثانوي ۽ ٻي شئي مان نڪتل سمجهن ٿا، لازمي طور اهو رجحان انهن کان ڪنهن ٻاهرين شئي جي سبب پيدا ٿيو هوندو جيڪا هڪڙي اعليٰ هستي آهي. گهڻيون شيون عارضي آهن ۽ عارضي هستيون

انهن حقيقتن کان ڪمتر آهن جن تي انهن جو انحصار آهي. بلڪل ائين جيئن هڪڙي خاندان ۾ ٻار حيثيت ۾ پنهنجي پيءُ کان ڪمتر هوندا آهن. جنهن انهن کي چڻيو هوندو آهي. ڪا شئي جيڪا پنهنجو پاڻ سادي آهي اهڙي هوندي جنهن کي فلاسافر ”ضروري وجود“ سڏيندا آهن. يعني ته اها پنهنجي وجود لاءِ ڪنهن ٻي شئي تي انحصار نه ڪندي ڇا دنيا ۾ اهڙي ڪا هستي موجود آهي؟ ابن سينا جهڙي فيلسوف ان ڳالهه کي جيئن جو تيئن مڃي ورتو ته ڪائنات منطقي هئي ۽ منطقي ڪائنات ۾ لازمي هڪڙي واجب الوجود هستي هوندي. هڪڙي غير متحرڪ محرڪ هستي وجود جي انتهائي اعليٰ مرتبي تي. علت و معلول جي سلسلي کي لازمي طور هڪڙي شئي (هستي) شروع ڪيو هوندو. اهڙي قسم جي مطلق هستي جي غير موجودگي جو اهو مطلب هوندو ته اسان جا ذهن مجموعي حقيقت سان ڪوئي انس نٿا رکن. ان جو نتيجو اهو ٿيندو ته ڪائنات هر آهنگ ۽ منطقي ڪونهي. اها مطلق سادي هستي جنهن تي لاتعداد عارضي هستين جو انحصار آهي. اها اها هستي آهي جنهن کي مذهبن ”خدا“ جو نالو ڏنو. ڇو ته اها هستي هر شئي کان بالا و برتر آهي. اها لازمي طور ڪامل هوندي ۽ تعظيم ۽ عبادت جي لائق آهي. پر ان جو وجود ٻي ڪنهن به شئي کان گهڻو مختلف آهي. اهو محض وجود جي سلسلي ۾ ڪو الڳ جزو ڪونهي.

فلاسافر ۽ قرآن شريف انهي ڳالهه ۾ متفق هيا ته خدا بذاتِ خود سادگي آهي: اهو اڪيلو هيو. تنهن ڪري ان جو اهو مطلب ٿيو ته ان جو تجزيو نٿو ڪري سگهجي يا ننڍڙن ترڪيبي جزن ۾ ورهائي نٿو سگهجي. جيئن ته اها هستي قطعي طور سادي آهي. انهيءَ ڪري اها ڪائي خاصيت، علت يا دنياوي ماپ نٿي رکي ۽ نه وري اسان ان جي باري ۾ ڪجهه چئي سگهون ٿا. خدا بحث مباحثي جو موضوع نٿو ٿئي سگهي، ڇو ته اسان جا دماغ جيئن پين شين جي باري ۾ اندازو ڪندا آهن ائين خدا جي باري ۾ ڪاٿو لڳائي نٿا سگهن. جيئن ته خدا لازمي طور يڪتا ۽ بي مثال آهي انهيءَ ڪري ان جي ڪنهن به شي سان پيٽ نٿي ڪري سگهجي، جيڪا عام مفهوم ۾ عارضي وجود رکي ٿي. تنهن ڪري اسان جڏهن خدا جي باري ۾ ڳالهه ڪيون ته اهو وڌيڪ سنو آهي ته اسان جنهن به ٻي شي جي باري ۾ ڳالهه ڪندا آهيون ان کان امتيازي فرق وارو ڏيکارڻ لاءِ منفي انداز اختيار ڪيون. پر جيئن ته خدا سڀني شين جو ذريعو (ماخذ) آهي، اسان ان بابت ڪجهه شين کي قياس ڪري سگهون ٿا. ”چڱائي“ لاءِ جيئن اسان کي خبر آهي ته اها موجود آهي، خدا لازمي طور ”ضروري“ ڀلائي هوندو. جيئن ته اسان کي خبر آهي ته زندگي، قوت ۽ علم موجود آهي، خدا لازمي طور نهايت يقيني ۽ مڪمل نموني ۾ زندهه، طاقتور (قدرت وارو) ۽ عقل ڪُل هوندو. ارسطو تعليم ڏني هئي ته جيئن ته خدا خالص منطق آهي، هڪڙي ۽ ساڳي وقت منطقي عمل ۽ گڏوگڏ سوچ جو موضوع ۽ مقصد آهي. تنهن ڪري اهو فقط پنهنجو پاڻ غور و فکر ڪري سگهي ٿو ۽ ڪنهن به ڪمتر ۽ فاني حقيقت ڏانهن ڌيان ڪونه ٿو ڏئي. اها ڳالهه خدا جي

الهامي تصور سان ٺهڪندڙ ڪونهي. چوٽ اهو هر ڳالهه ۽ شئي کان واقف علیم ۽ خبير، هر جاءِ تي موجود ۽ تخليقي نظام ۾ سرگرم آهي. ابن سينا هڪڙي مفاهمت ڪرائڻ جي ڪوشش ڪئي: خدا ايترو مٿانهين شان وارو آهي جو انسان جهڙي ڪمتر شئي جي ادراڪ ۾ نٿو اچي سگهي. جيئن ارسطو چيو هيو ”دنيا ۾ اهڙيون شيون موجود آهن جن کي ڏسڻ کان نه ڏسڻ بهتر آهي.“ (8) خدا ڌرتي تي زندگي جي ڪجهه حقي بنياد ۽ ادنيٰ تفصيلن سان گڏجي پاڻ تي ٽڪو نٿو هڻائي سگهي. پر پنهنجي ذاتي علم جي اڙلي عمل ۾ خدا کي هر ان شئي جو ادراڪ آهي جنهن به ان مان صدور حاصل ڪيو آهي ۽ جنهن کي به ان وجود عطا ڪيو آهي. ان کي خبر آهي ته اهو فاني مخلوقات جو ڪارڻ آهي. خدا جي سوچ ايتري حد تائين ڪامل آهي جو ان جو عمل ۽ سوچ هڪ ئي آهن. ائين ان جو پنهنجو پاڻ تي اڙلي غور و فکر فيلسوفن طرفان بيان ڪيل صدور جي سلسلي کي جاري رکي ٿو. پر خدا اسان کي ۽ اسان جي دنيا کي عمومي طور ۽ عالمي اصطلاحن ۾ ڄاڻي ٿو. اهو تفصيلن ۾ نٿو وڃي.

البت ابن سينا خدا جي فطرت جي باري ۾ انهي مجرد بيان کان مطمئن ڪونه هيو: اهو خدا کي اهل ايمان، صوفين ۽ باطنين جي مذهبي تجربن سان جوڙڻ جو خواهشمند هيو. مذهبي نفسيات ۾ دلچسپي رکڻ ڪري ان الهام جي تجربن کي بيان ڪرڻ لاءِ صدور جي افلاطوني ڍنگ کي استعمال ڪيو. واحد منجهان صدور جي ڏهن مرحلن مان هر هڪ تي ابن سينا غور ڪري اندازو لڳايو ته ڏهن خالص عقلن جن روحن يا ملائڪن سان گڏجي افلاطوني ڏهن سيارن مان هر هڪ کي حرڪت ۾ آندو هيو. اهي خدا ۽ انسان جي وچ ۾ هڪڙي ٽياڪڙ واري دنيا ٺاهين ٿا، جيڪا باطنين جي تصور ۾ ايندڙ لاشعوري حقيقت جي دنيا سان ٺهڪندڙ آهي. اهي عقل تصوراتي صلاحيت به رکن ٿا؛ دراصل اهي ان جي خالص حالت ۾ تصور آهن ۽ اهو تصور جي ان ٽياڪڙ دنيا جي ڪري آهي ته مرد ۽ عورتون خدا جي نهايت مڪمل گمان تي پهچن ٿا، نه ڪي بحث مباحثي واري منطق ذريعي. اسان جي پنهنجي مدار (سياري) ۾ انهن عقلن مان آخري، يعني ڏهون، الهام (وحي) وارو روح القدس آهي. جنهن کي جبرائيل (عليه السلام) جي نالي سان سڃاتو وڃي ٿو جيڪو علم ۽ روشني پهچائڻ جو وسيلو آهي. انساني روح عملي عقل جو ٺهيل آهي. جنهن جو تعلق هن دنيا سان آهي، ۽ اهو غور و فکر ڪرڻ جي صلاحيت رکندڙ عقل آهي جيڪو حضرت جبرائيل عليه السلام سان گهري لاڳاپي ۾ رهڻ جي قابل آهي. تنهن ڪري نبين سڳورن لاءِ خدا جو تصوراتي (ادراڪي) ۽ وجداني علم حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. صوفين جي تجربن ۽ ڏيکاريو ته ماڻهن لاءِ خدا جو ديدار ڪرڻ ممڪن آهي جيڪو عقل ۽ منطق جي استعمال کان سواءِ فلسفاڻي انداز ۾ پڪو پختو آهي. صوفين مفروضن تي ڀاڙڻ جي بجاءِ علامتيت (تشبيها) ۽ استعارن جي تصوراتي عمل کي اختيار ڪيو. الله جي رسول حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم الوهي دنيا سان انهي سڌي لاڳاپي کي ڪمال تي پهچايو هيو. جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم

ٿيندو. الهام ۽ كشف جي انهي نفسياتي تشريح فلسفي ڏانهن وڌيڪ لاڙو رکندڙ صوفين کي پنهنجي مذهبي تجربن تي ڳالهائڻ جي قابل ڪيو. دراصل پنهنجي حياتي جي آخري ڏينهن ۾ ابن سينا لڳي ٿو ته خود صوفي ٿي ويو هيو. پنهنجي ”ڪتاب الاشارات“ نالي رسالي ۾ اهو خدا کي منطقي انداز ۾ سمجهڻ جي خلاف نظر اچي ٿو ڇو ته ان عمل کي ان پريشان ڪن سمجهيو. اهو ”مشرقي فلسفي“ (الحکمت المشرقية) ڏانهن لاڙو ڏيکاري رهيو هيو. ان جو مطلب جاگرافيائي طور اوڀر طرف ڪونه هيو پر روشني جو وسيلو هيو. چوٽه سج اوڀر کان اُڀرندو آهي. ان هڪڙو باطني مقالو لکڻ تي گهريو جنهن ۾ منطق سان گڏوگڏ اشراق (نور) کي به بنياد بڻايو وڃي ها. اسان کي پڪي خبر ڪونهي ته آيا ان اهو مقالو ڪڏهن لکيو: جيڪڏهن ان لکيو ته به اهو اڃا موجود ڪونهي. پر اسان کي ايندڙ باب ۾ اهو به معلوم ٿيندو ته ايران جي عظيم فلاسافر يحيٰ سهروردي هڪڙو اشراقي مڪتب فڪر قائم ڪيو هيو جيڪو ابن سينا جي رٿيل طريقي مطابق روحانيت سان فلسفي کي به شامل ڪري رهيو هو.

علم الکلام ۽ فلسفي جي قاعدن اسلامي سلطنت ۾ رهندڙ يهودين ۾ به ساڳي عقلي تحريڪ پيدا ڪئي. انهن پنهنجي فلسفي کي عربي ۾ لکڻ شروع ڪيو ۽ پهريون ڀيرو يهوديت ۾ مابعدالطبعياتي ۽ قياسي عنصر کي متعارف ڪرايائون. مسلمان فيلسوفن جي برخلاف يهودي فلاسفرن پاڻ کي فلسفائي علم جي هر شاخ ۾ دلچسپي ڪونه وٺرائي پر گهڻو ڪري مڪمل طور تي مذهبي معاملن تي ڌيان ڏنائون. انهن محسوس ڪيو ته انهن کي اسلام جي للڪار جو جواب ان جي ئي اصطلاحن ۾ ڏيڻو هيو ۽ انهي ڳالهه ۾ بائيبل واري شخصي خدا جي فيلسوفن جي خدا سان صف آرائي لاڳاپيل هئي. مسلمانن وانگر اهي به صحيفن ۾ خدا جي علامتي تشبيهه جي باري ۾ پريشان هيا ۽ پاڻ کان سوال ٿي ڪيائون ته اهو ساڳيو فلاسفرن وارو ئي خدا ڪيئن ٿي سگهيو. اهي دنيا جي تخليق واري مسئلي جي باري ۾ به پريشان هيا ۽ الهام ۽ منطق جي وچ ۾ تعلق جي باري ۾ به ظاهر ڳالهه آهي ته اهي مختلف انومانن تي پهتا پر انهن جو انحصار مسلمان مفڪرن تي هيو. ائين يهوديت جي سڀ کان پهريان فلسفائي تشريح ڪرڻ وارو ماڻهو ساديا بن جوزف (882ع کان 942ع) تلمودي هجڻ سان گڏ معتزلي به هيو. اهو ان ڳالهه تي يقين رکندو هيو ته منطق پنهنجين قوتن ذريعي خدا جو علم حاصل ڪري سگهي ٿي. فيلسوفن وانگر ان خدا جي منطقي تصور جي حاصلات کي شرعي حڪم يعني مذهبي فرض طور ڏٺو ٿي. تاهه مسلمان مفڪرن وانگر ان کي به خدا جي هستي تي ڪنهن به قسم جو شڪ ڪونه هيو. خلقيندڙ خدا جي حقيقت ساديا کي ايتري ته چٽي لڳي جو ان ۾ يقين جو شڪ ڪونه هيو پر صرف مذهبي شڪ جو امڪان هيو. جنهن لاءِ ان پنهنجي ڪتاب ”بوڪ آف بليفس اينڊ اوپينيونس“ (Book of Beliefs and opinions) ۾ ان کي ثابت ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪئي.

ساديا دليل ڏنو ته ڪنهن يهودي کي الهام جي سچائين کي تسليم ڪرڻ لاءِ پنهنجي منطق تي زور ڏيڻ جي ضرورت ڪونهي. پر انهي جو اهو مطلب ڪونه هيو ته خدا مڪمل طور تي انساني منطق جي ذريعي قابل رسائي هيو. ساديا تسليم ڪيو ته عدم مان تخليق وارو نظريو فلسفائين ڏکيائين سان پريل هيو ۽ ان کي منطقي اندازن ۾ بيان ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو چوٽه فلسفي وارو خدا اوچتو فيصلو ڪرڻ ۽ تبديلي شروع ڪرڻ جي اهل ڪونهي. هڪڙي مادي دنيا مڪمل طور تي روحاني خدا مان ڪيئن ٿي پيدا ٿي سگهي؟ اتي پهچڻ سان اسان جي عقل (منطق) جي حد پوري ٿي وڃي ٿي ۽ اسان کي قبول ڪرڻو پوي ٿو ته جيئن افلاطون مڃيو ٿي، دنيا ازلي ڪونهي پر زماني جي دوران ٿي شروع ٿي. اهائي هڪڙي ممڪن وضاحت هئي. جيڪا صحيفن ۽ عام سمجهه (عقل سليم) سان مطابقت رکندڙ هئي. جيڪڏهن اسان ان کي هڪڙو دفعو قبول ڪري ورتو ته اسان خدا جي باري ۾ ٻين حقيقتن کي به ڳولي سگهنداسين. تخليقي نظام جي عقل سان منصوبه بندي ٿيل آهي، ان ۾ حياتي ۽ سگهه آهي: تنهن ڪري خدا به جنهن ان کي پيدا ڪيو لازمي طور عقل، حياتي ۽ قوت رکندو هوندو. اهي صفتون الڳ مادي عنصر ڪونه آهن، جيئن تشليت واري عيسائي عقيدو مطابق سمجهيو وڃي ٿو پر صرف خدا جا مختلف صفاتي پهلو آهن. اهو انهي ڪري آهي جو انساني زبان خدا جي حقيقت کي چڱي نموني سان بيان نٿي ڪري سگهي ان ڪري اسان کي ان جو تجزيو اهڙي انداز ۾ ڪرڻو پوي ٿو ۽ لڳي ٿو ته خدا جي حتمي سادگي گم ٿي ويندي جيڪڏهن اسان گهرون ته خدا جي باري ۾ ممڪن حد تائين صحيح هجڻ ته بس اسان کي اهوئي چوڻ گهرجي ته اهو موجود آهي. بهرحال، ساديا خدا جي سڀني مثبت وصفن کي بيان ڪرڻ کان منع ڪئي، نه وري ان فلاسفرن واري غير شخصي ۽ ڏورانهين خدا کي بائيبل واري شخصي ۽ تشبيهي خدا کان مٿانهون رکيو. مثال طور دنيا ۾ اسان جيڪي ڏک ڏسون ٿا جڏهن اهو انهن کي بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ته ساديا عقلي ليڪڪن طرفان پيش ڪيل حلن ۽ تلمود جو سهارو وٺي ٿو. اهو چوي ٿو ته تڪليف گناه جي هڪڙي سزا آهي، اها اسان کي نمائون بڻائڻ لاءِ اسان کي پاڪ ڪري ٿي ۽ ضابطي ۾ رکي ٿي. اها ڳالهه حقي فيلسوف کي مطمئن ڪري ڪونه سگهي ها چوٽه اهو خدا کي انسان کان گهڻو الڳ سمجهي ٿو. پر ساديا صحيفي جي الهامي خدا کي فلسفي واري خدا کان ڪمتر نٿو سمجهي. نبي سڳورا ڪنهن به فلاسفر کان برتر هيا: نتيجي ۾ بائيبل جيڪو ڪجهه سيڪاريو آهي منطق ان کي منظم طور تي فقط ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري سگهي ٿي.

بيا يهودي ڪجهه اڳتي ويا. هڪڙي سولومن بن جبرول (Solomon ibn Gabirol)، 1026ع کان 1070ع، نالي نوافلاطوني ”سر چشم حيات“ (”فائونٽين آف لائيف“) نالي ڪتاب ۾ عدم مان تخليق ٿيڻ واري عقيدو کي قبول ڪونه ڪيو پر خدا کي مرضي جي آزادي ۽ بي ساختگي ڏيڻ لاءِ صدور جي نظر تي ڪي اختيار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

ان دعوا ڪئي ته صدور جي سلسلي لاءِ خدا خواهش ڪئي هئي يا مرضي اختيار ڪئي. ان وسيلي ان خدا کي گهٽ خودڪار ٺاهڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته خدا وجودي قانونن جي اختيار هيٺ هيو. پر سولومن بن جبرول ليکڪ طرح سان وضاحت ڪري ڪونه سگهيو ته مادي جو خدا مان صدور ڪيئن ٿي سگهيو ٿي. ٻيا گهٽ جدت پسند هيا. باهيه بن پاڪوده (Bahya ibn Pakudah)، وفات 1080ع، ڪتر افلاطوني ته ڪونه هيو پر ان سدائين ضرورت پوڻ تي ڪلام جي طريقه ڪار ڏانهن رجوع ڪيو. ائين ساديا وانگر ان به دليل ڏنو ته خدا دنيا کي هڪڙي خاص لمحي ۾ تخليق ڪيو هيو. اها پڪ آهي ته دنيا اتفاقي يا حادثاتي طور وجود ۾ ڪونه آئي هئي: اها ڳالهه ايتري ئي مضحڪ خيز ٿيندي جيئن ڪنهن باضابط طور لکيل عبارت لاءِ ائين چئجي ته اها پني تي مس هارجڻ سان لڪجي وئي هئي. دنيا جو نظام ۽ مقصد ظاهر ڪن ٿا ته هڪڙو خالق ضرور موجود هوندو جيئن صحيقي ۾ به ٻڌايل هيو. انهي انتهائي غير فلسفاتي نظريي کي اڳتي وڌائيندي باهيه ڪلام کان فلسفي ڏانهن ڦيرو کاڌو ۽ ابن سينا جي انهيءَ ثبوت ڏانهن ڌيان ڏنائين ته هڪڙي ضروري ۽ سادي هستي کي موجود رهڻو هيو.

باهيه اهو يقين رکندو هيو ته نبين سڳورن ۽ فلاسفرن ئي خدا جي صحيح نموني ۾ عبادت ڪئي هئي. پيغمبر کي خدا جو سڌو ۽ ڪشفي علم هيو جڏهن ته فلاسفر کي ان جو منطقي علم آهي. باقي سڀئي ماڻهو خدا جي عبادت بس پنهنجي پنهنجي اندازي مطابق ڪندا آهن، يعني خدا انهن جي پنهنجي تصور ۾ جيئن ٺهي ٿو. جيڪڏهن انهن پنهنجي لاءِ خدا جي وحدانيت ۽ موجودگي کي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش نه ڪئي ته انهن جي حالت ٻين انسانن جي سهارڻ هلندڙ انڌن ماڻهن جهڙي هوندي اهو درجي بنديءَ جو ايترو ڦاٽل هيو جيترو ڪوبه فيلسوف. پر اهو مضبوط صوفي لاڙا رکندڙ به هيو: منطق اسان کي اهو ٻڌائي سگهي ٿي ته خدا موجود آهي، پر اها اسان کي ان بابت وڌيڪ ڪجهه به ٻڌائي نٿي سگهي. جيئن ان جي عنوان مان پتو آهي، ان جي رسالي ”دل جون ذميواريون“ (”ڊيوٽيز آف هارت“) ۾ منطق کي استعمال ڪيو ويو ته جيئن خدا ڏانهن صحيح رويو اختيار ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ٿئي. جيڪڏهن نوافلاطونيت ان جي يهوديت سان تڪرار ۾ اچي ته اهو سولائي سان ان مان جان چڏائي. خدا بابت ان جي مذهبي تجربن ۾ هر منطقي طريقي مٿان اوليت حاصل ڪئي.

پر جيڪڏهن منطق اسان کي خدا بابت ڪجهه به ٻڌائي نه ٿي سگهي ته پوءِ دينياتي مسئلن تي منطقي بحث جو ڪهڙو مقصد هيو؟ ان سوال مسلمان مفڪر ابو حامد الغزالي (امام غزالي)، 1058ع کان 1111ع، کي به پريشان ڪري ڇڏيو. اهو مذهبي فلسفي جي تاريخ ۾ فيصلو ڪن ۽ معياري حيثيت رکندڙ هيو. اهو خراسان ۾ ڄائو هيو ۽ زبردست اشعري محقق علامه جويني جي شاگرد ۾ علم ڪلام جو مطالعو اهڙي شاندار انداز ۾ ڪيائين جو صرف 33 سالن جي عمر ۾ اهو بغداد جي مشهور نظاميه

مدرسي ۽ مسجد جو منتظم مقرر ٿيو. اسماعيلين جي شيعا للڪار جي خلاف سني عقيدن جو دفاع ڪرڻ ان جو مقصد هيو. بهر حال، امام غزالي بي چين طبيعت جو مالڪ هيو جنهن ان کي سچ سان سخت جان وانگر جدوجهد ڪرڻ ۽ پريشان ڪن معاملن سان مرڻ جي حد تائين مقابلو ڪرڻ وارو بڻائي ڇڏيو. اهو آسان ۽ عام رواجي جواب سان مطمئن ڪونه ٿيندو هيو. جيئن اهو پاڻ اسان کي ٻڌائي ٿو:

”مون هر اونداهي جاءِ ۾ جهاتي پاتي آهي، مون هر مسئلي سان مهاڏو اٽڪايو آهي، مون هر گهرائي ۾ ٽهي هنئي آهي، مون هر فرقي جي عقيدتي جي چنڊڇاڻ ڪئي آهي، مون هر جماعت جي گجهن عقيدن کي پٿرو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، مون جيڪو ڪجهه به ڪيو آهي، انهيءَ لاءِ ڪيو آهي ته جيئن مان حق ۽ ناحق (سچ ۽ ڪوڙ) ۾ ۽ مضبوط حديثن ۽ هٿ ٺوڪين ايجادن ۾ فرق ڪري سگهان.“⁽⁹⁾

امام غزالي شڪ کان خالي قسم جي يقين لاءِ جاکوڙي رهيو هيو جيڪو ساديا جهڙي فلاسافر محسوس ڪيو هيو پر هو آهستي آهستي وهڻ مان ٺڪري ويو. نهايت عميق تحقيقات جي باوجود حقيقت مطلق ان جي پهچ کان ٻاهر رهي. ان جي همعصرن خدا کي ڪيترن ئي طريقن سان تلاش ڪيو. پنهنجين شخصي ۽ طبيعتن جي ضرورتن مطابق: ڪنهن رهبر جي ذريعي، ڪلام ۾، فلسفي ۾ ۽ صوفي تصوف ۾. امام غزالي شين جي اصل ماهيت سمجهڻ لاءِ انهن سڀني اصولي ضابطن جو مطالعو ڪيو.⁽¹⁰⁾ ان اسلام جي جن چئن اهم فرقن جي تحقيق ڪئي انهن سڀني جي پيروڪارن پختي ايمان وارو هجڻ جي دعويٰ ڪئي، پر امام غزالي سوال ڪيو ته انهي دعويٰ جي حقيقي طور ڪيئن ٿي تصديق ڪري سگهجي؟

امام غزالي ايترو باخبر هيو جيترو ڪوبه موجوده زماني جو شڪ ڪندڙ ماڻهو. ته يقين هڪڙي نفسياتي حالت هئي جيڪا معروضي نموني ۾ ضروري ڪونهي ته صحيح هجي. فيلسوفن چيو ته انهن منطقي دليلن جي ذريعي قطعي علم حاصل ڪيو آهي. صوفين زور ڏئي چيو ته انهن اهو صوفيائن ضابطن جي ذريعي حاصل ڪيو اسماعيلن محسوس ڪيو ته اهو صرف انهن جي امام جي تعليمات ۾ ملي ٿو پر اها حقيقي هستي جنهن کي اسان ”خدا“ چئون ٿا ان کي اسان تجربتي ذريعي پرکي نٿا سگهون، سو اسان کي ڪيئن يقين ٿي سگهي ٿو ته اسان جا اعتقاد محض فريب ڪونه هيا؟ وڌيڪ روايتي منطقي ثبوت امام غزالي جي سخت معيارن تي پورا لهي ڪونه سگهيا. علم ڪلام جي ديني عالمن صحيفي ۾ ملڻ وارن مفروضن سان شروعات ڪئي پر انهن کي شڪ جي ڪسوٽي تي ڪونه پرکيو ويو هيو. اسماعيلين لڪل ۽ ناقابل رسائي امام جي تعليمات تي پاڙيو ٿي، پر اسان کي اها پڪ ڪيئن ٿئي ته اهو الوهي طور تي فيضياب ٿيل هيو ۽ جيڪڏهن اسان ان سان ملي نٿا سگهون ته ان فيض جو ڪهڙو مقصد آهي؟ فلسفو خاص طور تي غير تسلي بخش هيو. امام غزالي زياده تر

پنهنجي تنقيد جو نشانو الفارابي ۽ ابن سينا کي بڻايو. ان کي يقين هيو ته انهن کي فقط اهوئي غلط ثابت ڪري سگهندو جيڪو انهن جي مضمون ۾ ماهر هوندو انهيءَ ڪري غزالي ٽن سالن تائين فلسفي جو مطالعو ڪندو رهيو جيستائين ان ۾ مڪمل طور ماهر ٿي ويو. (11) ان مقاصد الفلاسف ۽ تهامت الفلاسف ("دي انڪوهيرنس آف دي فلاسافرس" The Incoherence of the Philosophers) نالي پنهنجي رسالي ۾ بحث ڪيو ته فيلسوف سوال جا محتاج هيا. جيڪڏهن فلسفو پاڻ کي طب، فلڪي علم ۽ رياضي وانگر دنياوي مظاهر تائين محدود رکي ها ته نهايت فائديمند هجي ها پر اهو اسان کي خدا بابت ڪجهه به ٻڌائي نٿي سگهيو. ڪوئي به ماڻهو صدور جي نظر تي ڪهڙي به نموني سان ڪيئن ٿو ثابت ڪري سگهي؟ فيلسوفن ڪهڙي ثابت جي بنياد تي چيو هيو ته خدا تفصيلن جي بجاءِ عمومي ۽ هم-گيرين جي باري ۾ ئي ڄاڻي ٿو؟ ڇا اهي ان ڳالهه کي ثابت ڪري سگهندا؟ انهن جو اهو دليل غير موزون هيو ته خدا اهڙين حقير حقيقتن کي ڄاڻڻ کان رفيع البشان آهي: ڪنهن به شئي کان اڻ ڄاڻائي ڪڏهن کان رفيع البشان هئي؟ انهن مفروضن مان ڪنهن به خيال جي تصديق ڪرڻ جو ڪوبه طريقو موجود ڪونه هيو. تنهن ڪري فيلسوف ذهن کان ماورا علم کي ڄاڻڻ جي ڪوشش ۾ غير منطقي ۽ غير فلسفائي خيال وارا ٿي ويا هيا، ان علم جي حواسن ذريعي تصديق نٿي ٿي سگهي.

پر ان ڳالهه حق جي مخلص ڳولائو کي ڪٿي پهچايو؟ ڇا خدا تي مستحڪم ۽ غير متزلزل ايمان ناممڪن هيو؟ ان جي جستجو جي سختي امام غزالي جي ذهن تي ايترو دٻاءُ وڌو جو ان جا اعصاب جواب ڏئي ويا. اهو ڪجهه به ڪاٺ پيئڻ جي قابل ڪونه رهيو ۽ پاڻ کي شديد مايوسي ۽ پيڙا ۾ ڦاٿل محسوس ڪيائين. آخرڪار 1094ع ۾ ان کي احساس ٿي ويو ته اهو ڳالهائي يا خطبا ڏئي نه سگهندو:

"خدا منهنجي زبان سکائي ڇڏي ايستائين جو مان سبق پڙهائڻ کان به محروم ٿي ويس. تنهن ڪري مون پنهنجن شاگردن جي پلي لاءِ هڪڙي مقرر ڏينهن تي تعليم ڏيڻ لاءِ پاڻ تي زور زبردستي ڪرڻ لڳس پر منهنجي زبان هڪڙو لفظ به ادا ڪري نٿي سگهي." (12)

امام غزالي مايوسي جو شڪار ٿي ويو. طبيبن ٺيڪ طور تي ان جي مرض کي سڃاتو ته اهو ڳوڙهي ذهني دٻاءُ ۽ مونجهاري جو شڪار آهي ۽ ان کي ٻڌايائون ته جيستائين اهو پنهنجي لڪل پریشاني مان چوٽڪارو حاصل نٿو ڪري اهو ڪڏهن به ٺيڪ ٿي ڪونه سگهندو. ان کي ڊپ ٿي ويو ته جيڪڏهن ان جو ايمان بحال نه ٿيو ته اهو جهنم جي باهه جي خطري ۾ آهي. امام غزالي پنهنجي تعليمي عهدي تان استعيفا ڏئي ۽ صوفين سان شامل ٿي ويو.

اُتي ان کي پنهنجي من جي مراد ملي وئي. پنهنجي منطق کي ترڪ ڪرڻ کان سواءِ، چوٽه اهو هميشه تصوف (صوفيت) جي وڌيڪ غير مناسب طريقن ۾ يقين ڪونه

رڪندو هيو. امام غزالي کي معلوم ٿي ويو ته صوفيائن ضابطن ۾ سڌو پر ڪنهن شي جو وجداني احساس (علم) سلهاڙيل هيو جنهن کي ”خدا“ چئي سگهجي ٿو. برطانوي مفڪر جان بوڪر (John Bowker) جو چوڻ آهي ته عربي لفظ ”وجود“ اصل مادي ”وجد“ مان نڪتل آهي.⁽¹³⁾ تنهن ڪري لغوي طور ”وجود“ جو مطلب آهي ”ليڻ جي قابل شي“: اهو يوناني مابعدالطبعياتي جي مقابلي ۾ وڌيڪ پختو هيو ۽ مسلمانن کي اڃا به وڌيڪ مؤثر رستو ڏنائين. خدا جي هستي کي ثابت ڪرڻ جي خواهش رکندڙ ڪنهن عرب فلاسفر کي اها ضرورت ڪونه هئي ته اهو خدا کي ٻين گهڻين شين مان ڪا هڪ شي چئي پيش ڪري ان کي ته بس اهو ثابت ڪرڻو هيو ته ان کي لهي سگهجي ٿو. خدا جي ”وجود“ جو حتمي ثبوت تڏهن ظاهر ٿيندو جڏهن ايمان وارو شخص مرڻ کان پوءِ الوهي هستي جي سامهون ٿيندو پر نئين سڳورن ۽ صوفين جي تذڪرن تي احتياط سان غور ڪرڻ گهرجي جن دعوا ڪئي ته انهن خدا جي ”وجود“ جو تجربو ڪيو آهي: لفظ ”وجد“ انهن جي خدا جي وجداني ادراڪ لاءِ هڪڙو فني اصطلاح هيو جنهن انهن کي مڪمل يقين ڏياريو ته اهو ڪو خيالي پلاءِ نه پر هڪڙي حقيقت هئي. اسان کي اهو مڃڻو پوندو ته اهي بيان پنهنجن دعوائن ۾ غلط فهمي تي ٻڌل ٿي سگهن ٿا، پر ڏهن سالن تائين صوفي طور زندگي گذارڻ کان پوءِ امام غزالي کي اهو معلوم ٿي ويو ته مذهبي تجربو ئي انساني عقل ۽ سمجهه کان ماوراءِ حقيقت جي تصديق ڪرڻ جو واحد ذريعو آهي. خدا بابت صوفي جو علم منطقي يا مابعدالطبعياتي علم ڪونه هيو پر اهو قديم پيغمبرن جي وجداني تجربن سان چٽي نموني سان ٺهڪندڙ هيو: تنهن ڪري صوفين پنهنجي لاءِ اسلام جي لازمي سچائين کي ان جي مرڪزي تجربن مان گذرڻ ذريعي ئي گولي لڌو.

تنهن ڪري امام غزالي هڪڙو باطني مسلڪ قائم ڪيو جيڪو مسلمان صوفين کان ناراض اسلامي حڪومت لاءِ قابل قبول هيو جيئن اسان کي ايندڙ باب ۾ معلوم ٿيندو. ابن سينا وانگر ان به مادي ۽ حسيات جي دنيا کان اڳتي اصلي نموني واري خدائي ولايت جي قديم نظريي تي ڌيان ڏنو. نظر ۾ اچڻ واري دنيا (عالم الشهادات) ان دنيا جو ڪمتر ۽ حقير نقلي روپ آهي جنهن کي امام غزالي افلاطوني ڏاهپ جي دنيا يا ”عالم الملڪوت“ ٿي سڏيو جيئن فيلسوف به مڃيندا هيا. قرآن شريف ۽ يهودين ۽ عيسائين جي بائيبل ۾ ان روحاني دنيا جو ذڪر ٿيل هيو. انسان انهن ٻنهي دنياين جي وچ ۾ لتڪيل هيو: اهو مادي دنيا سان گڏوگڏ اعليٰ روحاني دنيا سان به تعلق رکندڙ هيو ڇو ته خدا ان جي صورت ۾ الوهي نقش جي عڪاسي ڪئي آهي. امام غزالي پنهنجي رسالي ”مشڪات الانوار“ ۾ قرآن شريف جي نور سورت جو تفسير بيان ڪيو آهي جنهن جو مون گذريل باب ۾ حوالو ڏنو آهي.⁽¹⁴⁾ ان سورت ۾ بيان ڪيل نور جو خدا کان علاوه ٻين روشن شين جي حوالي ۾ به ذڪر ٿيل آهي: ڏيئو چنڊ ستارا. اسان جي منطق به ذهن کي روشن ڪندي آهي. نه صرف اها اسان کي ٻين شين جي ادراڪ ڪرڻ جي قابل

ڪندي آهي پر خود خدا جهڙي هستي کي به ڄاڻڻ جي قابل ڪندي آهي. اها زمان ۽ مڪان کان ماوراءِ ڪري سگهي ٿي. تنهن ڪري اها روحاني دنيا جهڙي ساڳي حقيقت پر حصيدار آهي. انهيءَ ڳالهه کي واضح ڪرڻ لاءِ اهو ذهن ۾ رکجي ته امام غزالي جي ”منطق“ مان مراد اسان جي ذهن جي تجزئي ڪرڻ واري صلاحيت ڪونهي، تنهن ڪري اهو پنهنجن پڙهندڙن کي هر وقت ياد ڏياري ٿو ته ان جي پيش ڪيل تفسير کي لغوي معنيٰ ۾ نه ورتو وڃي: اسان انهن معاملن جي باري ۾ صرف تصوراتي انداز ۾ گفتگو ڪري سگهون ٿا جيڪا تخليقي تصور کي تحفظ ڏئي ٿي.

بهر حال، ڪجهه ماڻهو هڪڙي اعليٰ قوت جا مالڪ هوندا آهن، جنهن کي امام غزالي ”پيغمبر اٿو روح“ سڏي ٿو. انهي صلاحيت کان محروم ماڻهو صرف انهيءَ ڪري ان قوت جي موجودگي کان انڪار نٿا ڪري سگهن ته انهن کي ان جو تجربو ڪونه ٿيو هوندو آهي. اها اهڙي نموني جي بيهودگي ڳالهه ٿيندي جيئن ڪو ٻوڙو ماڻهو چوي ته موسيقي هڪڙو طلسم آهي، صرف انهيءَ ڪري جو ٻڌي نه سگهڻ ڪري اهو ان کي داد نٿو ڏئي سگهي. اسان پنهنجي منطقي ۽ تصوراتي قوتن جي ذريعي خدا جي باري ۾ ڪجهه ڄاڻي سگهون ٿا پر ڄاڻ جو اعليٰ ترين قسم نبين سڳورن جهڙا انسان ئي حاصل ڪري سگهن ٿا يا صوفي جن کي اهڙي قسم جي خداداد صلاحيت هوندي آهي. اها اجاراداري واري ڳالهه ٿي لڳي پر ٻين روايتن وارن صوفين دعوا ڪئي ته زين (Zen) يا ٻڌمت واري مراقبي جي اصول ذريعي گهريل وجداني صلاحيتون خاص ذات آهن، شاعري ڪرڻ واري ذات سان ٺهڪندڙ هر ڪنهن ماڻهوءَ کي اهڙي باطني ذات ڪونهي. امام غزالي انهي باطني ڄاڻ (علم) کي هڪڙي آگاهي هجڻ طور بيان ڪيو ته خالق بذاتِ خود موجود آهي يا ان کي هستي آهي. اهو من ماري ۽ فنا في الله ٿيڻ جو نتيجو آهي. صوفي ظاهري دنيا کان مٿي اڏامڻ جي قابل هوندا آهن، جيڪا ڳالهه گهٽ ذات وارن انسانن کي مطمئن ڪرڻ لاءِ ضروري آهي:

”اهي اهو ڏسڻ جي قابل هوندا آهن ته هر شئي فاني آهي ان (خدا) جي ذات کان سواءِ (سورت القصص آيت 88)..... دراصل، ان (خدا) کان سواءِ هر شي مڪمل طور بي ذات آهي، ۽ پالمرادو وجود ڪونه اٿس پر پنهنجي خالق جي صفاتي تشبيهه ڏنل اٿس، انهي مطابق حقيقي طور تي جيڪا شي آهي اها خدا جي ذات آهي.“ (15)

تنهن ڪري امام غزالي جو خدا هڪڙو خارجي ۽ معروضي هستي هجڻ جي بجاءِ جنهن جي موجودگي کي منطقي انداز ۾ ثابت ڪري سگهجي، اهو ڪل تي غالب ۽ مطلق حقيقت آهي جنهن جو ادراڪ اهڙي نموني نٿو ڪري سگهجي جيئن اسان ٻين عام شين جو ادراڪ ڪندا آهيون، پر اسان کي ڏسڻ جو هڪڙو خاص طريقو اختيار ڪرڻو پوندو.

امام غزالي آخرڪار بغداد ۾ پنهنجي درس تدريس جي ذميوارين لاءِ موٽي آيو پر پنهنجي يقين تي قائم رهيو ته منطقي ۽ عقلي ثبوت ذريعي خدا جي موجودگي کي بيان ڪرڻ ناممڪن آهي. پنهنجي سوانح نگاري واري رسالي ”المنقذ من الضلال“ ۾ ان جذباتي نموني ۾ چيو ته فلسفوي علم الکلام ان ماڻهوءَ کي جيڪو ايمان وڃائڻ جي خطري ۾ هجي، مطمئن ڪري ڪونه سگهندا. اهو پاڻ بي اعتقادي جي خطري جي منهن ۾ پهچي ويو هيو. جڏهن ان تسليم ڪيو ته واجبي شڪ کان سواءِ خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ مڪمل طور تي ناممڪن هيو. جنهن هستي کي اسان ”خدا“ چئون ٿا، اها منطقي سوچ ۽ تصوراتي احساس جي دنيا کان ماوراءِ آهي. تنهن ڪري سائنس يا مابعدالطبعياتي علم الله جي وجود کي ثابت يا رد ڪري نٿا سگهن. انهن ماڻهن لاءِ جيڪي خصوصي صوفيائي يا پيغمبرائي ذات سان نوازيل ڪونه هيا، امام غزالي مسلمانن کي روزمره واري زندگي جي معمولات ۾ خدا جي حقيقت جو هڪڙو شعور پيدا ڪرڻ جي اهل بڻائڻ لاءِ هڪڙو قاعدو روشناس ڪرايو. امام غزالي اسلام تي هڪڙو اثمت تاثر ڇڏيو. مسلمانن وري ڪڏهن به هڪدم اهو قياس ڪونه ڪيو ته خدا ڪنهن به ٻي شئي وانگر هستي هيو جنهن جي وجود کي سائنسي يا فلسفاڻي انداز ۾ بيان ڪري سگهجي. تڏهن کان پوءِ اسلامي فلسفو روحانيت کان جدا ٿي نه سگهجن ڌڙ ٿي ويو ۽ خدا بابت وڌيڪ صوفياڻو بحث ٿي ويو.

امام غزالي جو يهوديت تي به اثر ٿيو هيو. اسپين جي فلاسافر جوزف بن صادق (وفات 1143ع) خدا جي موجودگي بابت ابن سينا جي ثبوت کي استعمال ڪيو پر انهي نقطي کي ذهن ۾ ويهاريو هئائين ته خدا ٻين رسمي هستين جهڙو ڪونه هيو يعني انهن شين مان ڪنهن هڪ جهڙو جيڪي اسان جي عام گفتگو مطابق ”وجود“ رکنديون آهن. جيڪڏهن اسان خدا کي ائين سمجهڻ جي دعوا ڪئي ته ان جو اهو مطلب ٿيندو ته اهو محدود ۽ غير ڪامل آهي. اسان خدا جي باري ۾ جيڪو نهايت سٺو بيان پيش ڪري سگهون ٿا، اهو چئون ته خدا سمجهه کان ٻاهر ۽ اسان جي فطري عقلي قوتن کان مڪمل طور تي ماوراءِ آهي. اسان دنيا ۾ خدا جي سرگرمي جي باري ۾ مثبت اصطلاحن ۾ ڳالهائي سگهون ٿا پر خدا جي ذات جي باري ۾ نٿا ڳالهائي سگهون، اها ڳالهه هميشه اسان کي منجهائي ڇڏيندي، طيطله (ٽوليڊو) جو طبيب جودا حليوي (Juda Halevi)، 1085ع کان 1161ع، امام غزالي جو گهڻو حمايتي هيو. خدا منطقي نموني ۾ ثابت نٿو ٿي سگهي، انهيءَ جو اهو به مطلب ڪونهي ته خدا ۾ ايمان غير منطقي آهي پر صرف اهو مطلب ته ان جي وجود جي باري ۾ منطقي بيان کي ڪائي مذهبي اهميت ڪونه هئي. منطق اسان کي تمام ٿورو ٻڌائي سگهي ٿي: واجبي شڪ کان سواءِ يقين ڪرڻ جو ڪوبه طريقو ڪونه هيو ته اهڙي ڏورانهين ۽ غير شخصي خدا هن فاني مادي دنيا کي ڪيئن پيدا ڪيو هوندو يا ڪنهن به معنوي لحاظ کان ان جو دنيا سان ڪو تعلق به هيو. فلاسافر جڏهن اها دعويٰ ڪن ٿا ته اهي الوهي ڏاهپ سان هڪ ٿي ويا جيڪا منطق جي مشق ذريعي ڪائنات جي معلومات فراهم ڪري ٿي ته ان وقت اهي پنهنجو پاڻ کي گمراه

ڪري رهيا آهن. صرف جن ماڻهن کي خدا بابت سڌي ڄاڻ (علم) هئي اهي نبي سڳورا هيا، جن جو فلسفي سان ڪو واسطو ئي ڪونه هيو. امام غزالي وانگر حليوي (Halevi) به فلسفي کي ڪونه سمجهيو. پر ان مڃيو ته خدا جي باري ۾ فقط اعتبار جوڳو علم مذهبي تجربي ذريعي ئي حاصل ٿي سگهي ٿو. امام غزالي وانگر حليوي پڻ هڪڙو خصوصي مذهبي مسلڪ قائم ڪيو پر اها دعوا ڪيائين ته ان تي صرف يهودين جو استحقاق آهي. حليوي ان کي اها تجويز ڏئي لڇڪدار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته فطري قانون ذريعي يهودي خدا جي ڄاڻ حاصل ڪري سگهن ٿا، پر ان جي عظيم فلسفائي ڪتاب ”دي ڪزاري“ (The Kuzari) جو مقصد قومن منجهه اسرائيل جي يگاني حيثيت ثابت ڪرڻ هيو. تلمودي رين وانگر حليوي اهو مڃيو ٿي ته ڪو به يهودي شرعي حڪمن جي صحيح طور تي بجا آوري ڪرڻ ذريعي پيغمبرائي خصلت حاصل ڪري سگهي ٿو. اهو جنهن خدا جي سامهون پيش ٿيندو اهو خدا هڪڙي معروضي حقيقت ڪونهي، جنهن جي موجودگي کي سائنسي انداز ۾ بيان ڪجي پر هڪڙو لازمي موضوعي تجربو هيو. ان کي ڪنهن يهودي جي فطري جسم جي اضافي طور پڻ ڏسي سگهيو:

”اهو الوهي سچ ڪنهن حد تائين ان لاءِ انتظار ڪري ٿو جنهن سان ان کي گڏجڻو آهي ته اهو خود بخود گڏجي وڃي ته جيئن اهو ان جو خدا ٿي وڃي، جيئن نبين سڳورن ۽ اوليائن سان معاملو هيو.... اهو بلڪل ائين آهي جيئن روح جيڪو ڳپ ۾ ٺهندڙ ٻار جي جسم ۾ داخل ٿيڻ جو انتظار ڪندو آهي جيستائين ڳپ ۾ موجود مادي جون گهريل قوتون ان کي وجود جي اعليٰ صورت اختيار ڪرڻ جي قابل بنائڻ لاءِ چڱي نموني سان مڪمل ٿي وڃن. اهو بلڪل اهڙي نموني ۾ آهي جيئن فطرت خود هڪڙي معتدل آب و هوا لاءِ انتظار ڪندي آهي ته جيئن اها ڌرتي تي پنهنجو اثر داخل ڪري ۽ فصل پائي.“ (16)

تنهن ڪري خدا ڪا اوڀري مداخلت ڪندڙ هستي ڪونهي، نه وري يهودي ڪو خدا کان ڌار خودمختيار شخصيت آهي. خدا کي انسانڌات کي صورت ڏيندڙ ۽، مرد ۽ عورت جي صلاحيت کي مڪمل ڪندڙ طور ڏسي سگهجي ٿو، ان کان علاوه جنهن خدا جي آڏو ان کي پيش ٿيڻو آهي اهو يگاني نموني ۾ ان جو پنهنجو آهي، اهو اهڙو نظريو آهي جنهن جي اسان ايندڙ باب ۾ وڌيڪ گهرائي سان ڇنڊڇاڻ ڪنداسين. حليوي خدا کي امتياز وارو ڏيکارڻ لاءِ محتاط آهي ته يهودي خود خدا جي جوهر مان تجربو ڪرڻ جي قابل آهي. جڏهن نبين سڳورن ۽ اوليائن خدا جي تجربي ڪرڻ جي دعوا ڪئي ته انهن ان کي ائين ڪونه ڄاتو هيو جيئن خدا ذاتي طور جيئن آهي پر ان ۾ موجود الوهي سرگرمين کي ڏٺو هئائون جيڪي ناقابل رسائي ۽ ماررائي هستي جون هڪڙي قسم جا روشن ڪرڻا آهن.

بهرحال، امام غزالي جي ٽيڪا ٽپڻي جي نتيجي ۾ فلسفو مڪمل طور بيڪار ڪونه هيو. قرطبه (ڪورڊووا) ۾ نالي وارن مسلمان فلاسفرن ان کي وري جيارڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ دليل پيش ڪيائون ته فلسفو مذهب جو انتهائي اوجو قاعدو هيو. ابو الوليد احمد بن رشد (ابن رشد)، 1126ع کان 1198ع، جنهن کي يورپ وارا ايوپروز سڏيندا آهن، مغرب ۾ ٻنهي، عيسائين ۽ يهودين لاءِ سنڌ ٿي ويو. تيرھين صدي عيسوي ۾ ان جي ڪم جو عبراني ٻولي ۽ لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ٿيو ۽ ارسطو تي ان جي ڪيل تشريحن جو ابن ميمون، ٿامس اڪيناس ۽ البرٽ گريٽ جهڙن نالي وارن دينياتي عالمن تي تمام وڏو اثر ٿيو. اٽويهين عيسوي صدي ۾ ارنيسٽ رينن ان کي هڪڙو آزاد روح ۽ انڌي اعتقاد خلاف منطق جو سورمو تسليم ڪيو. بهرحال، اسلامي دنيا ۾ ابن رشد هڪڙي غير اهم شخصيت هيو. ان جي ڪارڪردگي ۽ ان جي موت کان پوءِ ماڻهن تي ٿيندڙ اثر ۾ اسان مغربي ۽ مشرقي ماڻهن جي وچ ۾ خدا لاءِ ۽ خدا جي تصور جي طريقن ۾ تبديلي ڏسي سگهون ٿا. امام غزالي جي فلسفي لاءِ مخالفت ۽ جنهن نموني ۾ ان انهن باطني مسئلن تي کلي ڪري بحث ڪيو هيو، ابن رشد ان کان ڪلم ڪلا انڪار ڪيو. پنهنجن پيشرو الفارابي ۽ ابن سينا جي برخلاف، ابن رشد قاضي يعني شرعي قانون جو جج، ۽ ان سان گڏوگڏ فلاسفر به هيو. عالم سڳورا سدائين فلسفي کي ۽ ان جي بنيادي طور مختلف خدا کي شڪ جي نگاهه سان ڏسندا رهيا هيا، پر ابن رشد وڌيڪ بندوبست ڪيو هيو. اهو انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته مذهب ۽ منطق ۾ ڪنهن به قسم جو تضاد ڪونهي. ٻنهي ساڳي حقيقت کي مختلف نمونن ۾ بيان ٿي ڪيو ٻنهي جي نظر ساڳي ئي خدا تي هئي. بهرحال، هر ڪو ماڻهو فلسفائي سوچ جو اهل ڪونه هيو سو فلسفو صرف چونڊ ماڻهن لاءِ هيو. اهو عام ماڻهن کي منجهائي ڇڏيندو ۽ اهي اهڙي غلطي ڪري وجهندا جو انهن جو ابدي چوٽڪارو خطري ۾ پئجي ويندو. تنهن ڪري باطني روايت جي اهميت ئي هئي جنهن انهن خطرناڪ عقيدن کي انهن ماڻهن کان پري رکيو جيڪي انهن کي سمجهڻ جي اهل ڪونه هيا. تصوف سان ۽ اسماعيلين جي باطني تعليمات سان به اهو بلڪل ساڳيو معاملو هيو. جيڪڏهن غير مناسب ماڻهو انهن ذهني قاعدن جي مشق ڪندا هيا ته اهي سخت بيمار ٿي پوندا هيا يا هر قسم جي نفسياتي الجھنن جو شڪار ٿي ويندا هيا. ”علم الکلام“ به ايتروئي خطرناڪ هيو ان ۾ حقي فلسفي جي کوٽ هئي ۽ ان ڪري ماڻهو غلط فهمي ۾ اچي ويندا هيا ته اهي صحيح منطقي بحث ۾ مصروف آهن جڏهن ته ائين ڪونه هوندو هيو. نتيجي ۾ ان رڳو بي فائدين اعتقادي تڪرارن جي لهر اُڀاري ڇڏي جن ان پڙهيل ماڻهن جي ايمان کي ڪمزور ڪري ڇڏيو ۽ انهن کي پريشان ڪري ڇڏيائين.

ابن رشد مڃيو ٿي ته چوٽڪاري لاءِ ڪجهه حقيقتن کي قبول ڪرڻ لازمي آهي - اسلامي دنيا ۾ هڪڙو انوکو خيال. عقيدتي تي فيلسوف اهم پارڪو هيا؛ اهي اڪيلائي صحيحن جو تفسير ڪرڻ جي اهل هيا ۽ اهي ماڻهو هيا جن کي قرآن شريف ۾ ”راسخون

في العلم“ يعني پختي علم وارا سڏيو ويو آهي. (17) باقي هر ماڻهوءَ کي قرآن شريف جي ظاهري صورت کي اهميت ڏيڻي آهي ۽ ان جي لفظي تلاوت ڪرڻي آهي پر فيلسوف هڪڙي علامتي تفسير جي ڪوشش ڪري سگهن ٿا. پر فيلسوفن کي به فرض طور لاڳو ڪيل عقيدن جي نظرئي سان هر خيال ٿيڻ ضروري آهي. ابن رشد اهڙن عقيدن جي هيٺين ريت نشاندهي ڪئي:

1. خدا جي هڪڙي خالق طور موجودگي ۽ دنيا جو پالڻهار.
2. خدا جي هيڪڙائي (وحدانيت).
3. علم، قوت، رضا، ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڪلام ڪرڻ جون صفتون جيڪي خدا جي باري ۾ قرآن شريف ۾ آيل آهن.
4. قرآن شريف جي سورت الشوريٰ جي آيت 9 ۾ واضح طور بيان ڪيل ذڪر مطابق خدا جي بي مثل ۽ لاشريڪ هجڻ تي ايمان.
5. خدا جي حڪم سان دنيا جو تخليق ٿيڻ.
6. خدا جي عالم الغيب هجڻ تي ايمان.
7. خدا جو انصاف.
8. قيامت جي ڏينهن جسماني طور وري زنده ٿيڻ. (18)

خدا بابت انهن عقيدن کي پوري طرح مڃڻو آهي، ڇو ته قرآن شريف انهن عقيدن جي حوالي سان بلڪل چٽو ۽ غير مبهم آهي. مثال طور فلسفي سدائين دنيا جي تخليق جي باري ۾ عقيدن سان هر خيالي ڪونه ڪئي آهي. تنهن ڪري اهو واضح ڪونهي ته اهڙن قرآني عقيدن کي ڪيئن سمجهي سگهيو توڙي جو قرآن شريف صاف صاف چوي ٿو ته خدا دنيا جي تخليق ڪئي آهي پر ان ۾ اهو ٻڌايل ڪونهي ته الله اهو ڪم ڪيئن ڪيو يا آيا دنيا زماني جي ڪنهن خاص گهڙي ۾ تخليق ڪئي وئي هئي. انهيءَ ڳالهه فيلسوف کي آزاد ڇڏيو ته اهو عقليت پسندن جو عقيدو اختيار ڪري وري قرآن شريف چوي ٿو ته خدا جون اهڙيون صفتون آهن، جيئن علم، پر اسان کي پڪي خبر ڪونهي ته ان جو ڇا مطلب آهي، ڇو ته اسان جو علم بابت تصور لازمي انساني آهي ۽ اهو ان پورو آهي. تنهن ڪري قرآن شريف فلاسفرن سان لازمي طور ٽڪراءَ ۾ ڪونه ٿو اچي، جڏهن اهو چوي ٿو ته اسان جيڪو ڄاڻون ٿا الله کي ان هر ڳالهه جي ڄاڻ آهي.

اسلامي دنيا ۾ تصوف ايترو اهميت وارو هيو جو خدا بابت ابن رشد جو تصور توڙي جو سخت منطقي سوچ تي ٻڌل هيو. پر ان جو اثر رسوخ هيو. ابن رشد قابل احترام هيو پر مسلمانن ۾ ان کي ثانوي حيثيت هئي، پر حقيقت ۾ اهو مغرب ۾ وڏو اهم شخص ٿي ويو جن هن جي معرفت ارسطو کي سمجهيو ۽ خدا جو وڌيڪ منطقي تصور قائم ڪيائون. اڪثر مغربي عيسائين کي اسلامي ثقافت جي تمام گهٽ ڄاڻ هئي ۽ ابن رشد کان پوءِ ٿيل منطقي ترقيين کان بي خبر هيا. تنهن ڪري اڪثر اهو سمجهيو ويندو آهي ته ابن رشد جي ڪارڪردگي اسلامي فلسفي جي پڄاڻي هئي. دراصل ابن رشد جي حياتي

واري زماني ۾ به نالي وارا فلاسافر جيڪي، پتي، اسلامي دنيا ۾ وڏي اثر رسوخ وارا ٿي ويا، عراق ۽ ايران ۾ پنهنجي لکڻ جي ڪم ۾ مصروف هيا. يحييٰ سهروردي ۽ معيدالدين بن العربي، اهي ابن رشد جي بجاءِ ابن سينا جي نقش قدم تي هلڻ لڳا ۽ فلسفي کي صوفيائي روحانيت سان ملائڻ جي ڪوشش ڪيائون. اسان انهن جي ڪم تي ايندڙ باب ۾ غور وڃڻ ڪنداسين.

يهودي دنيا ۾ ابن رشد جو عظيم شاگرد وڏو تلمودي ۽ فلاسافر ربي موسيٰ بن ميمون (1135ع کان 1204ع) هيو. جيڪو عام طور تي ميموني يا ابن ميمون جي نالي سان سڃاتو وڃي ٿو. ابن رشد وانگر ميموني به مسلم اسپين جي گاديءَ واري شهر قرطبه جو رهاڪو هيو. جتي عام راءِ جو مطالبو هيو ته خدا جي ڳوڙهي سمجهه لاءِ ڪنهن فلسفي جهڙي ڳالهه جو هجڻ ضروري هيو. بهرحال، ابن ميمون اسپين ڇڏڻ لاءِ مجبور ٿي پيو جڏهن اهو خطو الموراود جي شدت پسند بربر فرقي جو شڪار ٿي ويو جن يهودي جماعت کي ستايو. قديم بنياد پرستي سان انهي ڏکوئيندڙ سازياڙ ابن ميمون کي مڪمل طور اسلام جو دشمن ڪونه بڻايو. اهو ۽ ان جا مائٽ مصر ۾ آباد ٿي ويا، جتي ان کي حڪومت ۾ هڪڙو وڏو عهدو ملي ويو ۽ سلطان جو به معالج مقرر ٿي ويو. اتي پڻ ان پنهنجو مشهور رسالو ”پريشانن لاءِ رهنما“ (”دي گائيڊ فار دي پربليڪسڊ“) لکيو جنهن ۾ انهيءَ ڳالهه تي بحث ٿيل هيو ته يهودي مذهب عقيدن جو ڇٽڪو ڳٽڪو ڪونه هيو پر مضبوط منطقي اصولن تي ٻڌل هيو. ابن رشد وانگر ابن ميمون به تسليم ڪيو ٿي ته فلسفو مذهبي ڄاڻ جو نهايت سڌريل دستور هيو ۽ خدا ڏانهن عمدي واٽ هئي، جنهن کي عام ماڻهن سان ظاهر ناهي ڪرڻو پر صرف فلسفاڻي لڏي تائين محفوظ هجڻ گهرجي. بهرحال، ابن رشد جي برخلاف ان اها ڳالهه تسليم ڪونه ٿي ڪئي ته عام ماڻهن کي صحيحن جو علامتي طور تفسير ڪرڻ سڀڪاري سگهجي ٿو ته جيئن اهي خدا جو تشبيهي نظريو نه اپنائين. ان اهو پڻ تسليم ٿي ڪيو ته چوڻڪاري لاءِ ڪجهه عقيدا لازمي هيا ۽ تيرهن مضمونن وارو هڪڙو نظريو ڇپرايائين جيڪو گهڻو ڪري ابن رشد واري نظريي جهڙو ٿي هيو:

1. خدا جي موجودگي.
2. خدا جي هيڪڙائي (وحدانيت).
3. خدا جو غير مادي وجود.
4. خدا جي دائمي بقا.
5. بت پرستي کان منع.
6. خدا جو عالم الغيب هجڻ.
7. حضرت موسيٰ عليه السلام رسولن سڳورن ۾ عظيم هيو.
8. حق جي الوهي اصليت.
9. توريت جي ازلي حيثيت.
10. خدا انسانن جي هر عمل کان واقف آهي.
11. خدا انسانن جو سندن اعمالن مطابق فيصلو ڪندو آهي.
12. خدا هڪڙي مسيحا کي موڪليندو.
13. مڱلن جو وري زنده ٿيڻ. (19)

اها يهوديت پر نئين ڳالهه هئي جنهن کي مڪمل طور ڪڏهن به قبوليت ڪونه ملي. جيئن اسلام پر آهي ائين قدامت پسندي وارو قياس يهودي مذهبي تجربن لاءِ اوڀرو هيو. ابن رشد ۽ ابن ميمون جي عقيدن اشارو ٿي ڪيو ته مذهب ڏانهن منطقي ۽ عقليت پسندي وارو رويو عقيدتي پرستي ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو ۽ ”صحي عقيدتي“ سان دين جي سڃاڻپ ڪرائي ٿو.

البت ابن ميمون پڪ سان سچ ٿي سمجهيو ته خدا يقيني طور انساني عقل لاءِ ناقابل رسائي ۽ ناقابل فهم هيو. اهو ارسطو ۽ ابن سينا جي دليلن جي ذريعي خدا جي موجودگي ثابت ڪري ٿو پر زور ڏئي چوي ٿو ته خدا پنهنجي مطابق سادگي ڪري بيان کان ٻاهر ۽ غير واضح رهي ٿو. نئين سڳورن خود روحاني سبق آموز آکاڻين جو استعمال ڪيو هيو ۽ اسان کي تعليم ڏنائون ته صرف علامتي ۽ اشارن واري ٻولي پر ڪنهن معنيٰ خيز يا جامع طريقي پر خدا بابت ڳالهائڻ ممڪن هيو. اسان کي خبر آهي ته خدا جي ڪنهن به موجود شي سان پيٽ نٿي ڪري سگهجي. تنهن ڪري اهو بهتر آهي ته جڏهن اسان ان بابت بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون ته منفي اصطلاح استعمال ڪريون. انهيءَ جي بجاءِ ته اسان ائين چئون ”اهو موجود آهي“، اسان ان جي غير موجودگيءَ کان انڪار ڪيون ۽ ائين وغيره وغيره. اسماعيلين وٽ منفي ٻوليءَ جو استعمال هڪڙو قاعدو هيو جنهن خدا جي ماورائيت جي باري ۾ اسان جي مڃتا کي وڌايو ٿي. اسان کي ياد ٿي ڏيارين ته مطلق هستي اسان جي ڪنهن به تصور کان بلڪل مختلف هئي. اسان محتاج انسان ان جو تصور ڪري ڪونه ٿا سگهون. اسان ائين به ڪونه ٿا چئي سگهون ته خدا ”سنو“ آهي ڇو ته اسان جنهن به شئي کي ان جي ”سنائي“ مطابق ڄاڻون، خدا ان کان گهڻو مٿانهون آهي. اهوئي هڪڙو طريقو آهي جنهن سان اسان پنهنجي خامي کي خدا کان الڳ رکي سگهنداسين. ۽ اسان پاڻ کي پنهنجين اميدن ۽ خواهشن کي ان مٿان مڙهڻ کان بچائي سگهنداسين. بهرحال، اسان خدا جو ڪجهه مثبت تصور ٺاهڻ لاءِ وڃڻو منفي طريقو استعمال ڪري سگهون ٿا. اهڙي ريت اسان جڏهن خدا طاقتور آهي ڇوڻ جي بجاءِ اهو چئون ٿا ته خدا ”بي پهچ“ ناهي ته منطقي طور انهيءَ جو مطلب ٿيو ته خدا لازم طور قدرت وارو آهي. جيئن ته اهو ”غير ڪامل“ ڪونهي تنهن ڪري ان جا عمل به يقيني طور ڪامل هوندا. جڏهن اسان چئون ٿا ته خدا ”بي علم“ ناهي ته ان جو مطلب آهي ته اهو ”عليم“ آهي، اسان نتيجو ڪڍي سگهون ٿا ته اهو علم ۽ خبر آهي. اهڙي قسم جا انومان صرف خدا جي سرگرمين بابت ڪري سگهجن ٿا. باقي ان جي ذات بابت نٿا ڪري سگهون جيڪا اسان جي سمجهه کان ماورا آهي.

جڏهن به بائيبل واري خدا ۽ فلاسفرن واري خدا جي وچ ۾ ڪنهن جي چونڊ ڪرڻ جو موقعو آيو ته ابن ميمون سدائين بائيبل واري خدا جي چونڊ ڪئي. توڙي جو عدم مان تخليق جو عقيدو فلسفاڻي انداز ۾ غير روايتي هيو. ان جي باوجود ابن ميمون روايتي بائيبي عقيدتي سان هم خيال ٿيو ۽ صدور جي فلسفاڻي خيال کي رد ڪيائين. نتيجي طور ان نشاندهي ڪئي ته عدم مان تخليق يا صدور واري نظريي مان ڪنهن کي به

اڪيلي منطق سان حتمي طور ثابت ٿيو ڪري سگهجي. وري ان عطا ٿيل ذات کي فلسفي کان برتر سمجهيو. نبي سڳوري ۽ فلاسافر، ٻنهي ساڳي خدا جي ڳالهه ٿي ڪئي. پر نبي سڳورو تصوراتي انداز سان گڏوگڏ عقلي طرح ذات سان نوازيل هيو. ان کي خدا جو سڌو سنئون الهامي علم هيو جيڪو دليل بازي واري منطق ذريعي حاصل ٿيل ڄاڻ کان گهڻو افضل هيو. ابن ميمون لڳي ٿو ته خود پاڻ هڪڙي پر اسرار شخصيت هيو. اهو هڪڙي ڏکڻي واري جوش جي ڳالهه ڪري ٿو جيڪو خدا جي اهڙي قسم جي الهامي تجربن سان گڏيل آهي. ”تصوراتي درجن جي تڪميل جي نتيجي ۾“ هڪڙو جذبو آهي. (20) منطق تي ابن ميمون طرفان زور ڏيڻ جي باوجود ان اقرار ڪيو ته خدا بابت افضل علم اڪيلي عقل منجهان نه پر تصوراتي نموني منجهان وڌيڪ حاصل ٿيو.

ان جا نظريا ڏکڻ فرانس ۽ اسپين جي يهودين منجهه پکڙجي ويا ۽ چوڏهين عيسوي صدي جي شروعات تائين اهڙو ماحول ٺهي ويو جنهن کي اسان ان علائقي ۾ يهودي فلسفاتي روشن خيالي سڏيون ٿا. انهن يهودي فيلسوفن مان ڪجهه ابن ميمون جي مقابلي ۾ وڌيڪ سخت عقليت پسند هيا. انهيءَ ڪري ڏکڻ فرانس ۾ بگنالس (Bagnals) جي ليوي بن جرسن (Levi ben Gerson)، 1288ع کان 1344ع. انهيءَ ڳالهه کان انڪار ڪيو ته خدا کي مادي دنيا جي معاملن جي ڪا پروڙ هئي. ان جو فلاسافر وارو خدا هيو ۽ نه ڪي بائيبل وارو خدا. ائٽر نموني ۾ رد عمل پيدا ٿي پيو. جيئن اسان کي اڳتي معلوم ٿيندو ته ڪجهه يهودين تصوف ڏانهن لاڙو رکيو ۽ قبلا جو باطني ضابطو ايجاد ڪيائون. ٻيا وري فلسفي کان ٽهڻ لڳا. جڏهن ڪو الميو پيش ايندو هين ته ائين محسوس ڪندا هيا ته فلسفي وارو ڏورانهون خدا انهن کي تسلي ڏيڻ جي قابل ڪونهي. تيرهين ۽ چوڏهين صدي دوران علائقا وري واپس فتح ڪرڻ وارين عيسائي لڙاين اسپين ۾ اسلام جي سرحدن کي پوئتي ڏکڻ شروع ڪيو ۽ جزيري ۾ اولهه يورپ جي عرب مخالف رجحان کي وري جيارياڻين. نتيجي ۾ ان ڳالهه اسپيني يهودي لڏي جي تباهي کي چوٽ تي پهچائي ڇڏيو ۽ سورهين صدي دوران يهودي فلسفي کان منهن موڙي ويا ۽ خدا جو مڪمل طور هڪڙو نئون تصور ٺاهيائون جيڪو سائنسي منطق جي مقابلي ۾ ڏندڪٿائي جذبي سان ڀريل هيو.

مغربي عيسائيت جي صليبي مذهب ان کي ٻين وحدانيت پرست روايتن کان الڳ ڪري ڇڏيو هيو. 1096ع کان 1099ع وارو پهريون صليبي دور نئين مغرب جو پهريون گڏيل سهڪاري دور هيو هڪڙي اهڙي نشاني ته يورپ اونڊاهن زمانن طور سڃاتو ويندڙ وهشت جي ڊگهي دور مان نڪرڻ شروع ڪيو هيو. اترين يورپ جي عيسائي قومن جي سهڪار سان نئون روم بين الاقوامي ڏيک تي واپس پنهنجي حيثيت لاءِ جدوجهد ڪري رهيو هيو. پر اينگلس (Angles)، سيخسونن (Saxons)، ۽ فرنڪن (فرينچن) واري عيسائيت اٽلپ هئي. اهي ظالم ۽ ويڙهو قوم ٿي ويا هيا ۽ انهن هڪڙي ظالماڻي مذهب کي پسند ٿي ڪيو. يارهين عيسوي صدي دوران ڪليونو (Cluny) جي ابيي (Abbey)

جي بينڊڪٽي راهبن ۽ انهن جي الحاقِي جماعتن انهن جي ويڙهو جذبي کي مذهبي سوچ سان ٿڌو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي ۽ دلي اڪير وارن عملن ذريعي انهي کي حقيقي عيسائي اخلاق سيکاريائون. پهرين صليبين مشرق قريب ڏانهن پنهنجي چڙهائي کي مقدس ڌرتي جي زيارتي سفر طور ڏٺو هيو پر انهن کي اڃا تائين خدا جو ۽ مذهب جو بلڪل ابتدائي تصور هيو. سينٽ جارج، سينٽ مرڪري ۽ سينٽ ڊيميٽروس جهڙن سپاهي درويشن کي خدا جي مقابلي ۾ انهن جي دينداري ۾ وڌيڪ حيثيت حاصل هئي، ۽ عملي طور مشرڪن جي بتن کان تمام ٿورو فرق رکندڙ هيا. حضرت عيسيٰ عليه السلام کي مجسم لاگوس جي بجاءِ صليبين جو آقا سمجهيو ويو: ان پنهنجن جانبازن (مجاهدن) کي طلب ڪيو هيو ته ان جي اباڻي ورثي - مقدس ڌرتي - کي غير عيسائين کان واپس وٺن. جڏهن انهن پنهنجي سفر جي شروعات ڪئي ته ڪجهه صليبين فيصلو ڪيو ته رحين (Rhine) ماڻهي ۾ رهندڙ يهودي برادرين جي قتلام ذريعي ان جي صليب تي چڙهڻ جو بدلو ورتو وڃي. اها ڳالهه پوپ ارين ثاني جي اصل رٿ ۾ شامل ڪونه هئي، جڏهن ان صليبي چڙهائي لاءِ سڏ ڏنو هيو. پر اها صرف انهن صليبين جي بد معاشي هئي جيڪي مسلمانن سان وڙهڻ لاءِ ٽن هزار ميلن وارو چڙهائي ڪرڻ جو سفر ڪري رهيا هيا جن کي انهن بابت ٻي ڪا به ڄاڻ ڪونه هئي ته جن ماڻهن اصل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام کي صليب تي چاڙهيو هيو اهي جيئرا به آهن ۽ انهن جي رستي ۾ موجود آهن. يروشلم ڏانهن پنهنجي ڊگهي دهشت ناڪ چڙهائي دوران جڏهن صليبي پنهنجي تباهي کان ذري تي بچي ويا هيا ته انهن پنهنجي زنده بچي وڃڻ لاءِ اهو سمجهيو ته اهي لازمي طور خدا جا چونڊيل ماڻهو آهن جن کي ان جو خصوصي تحفظ حاصل ٿيل آهي. خدا مقدس ڌرتي ڏانهن انهن جي اهڙي نموني ۾ رهنمائي ڪري رهيو هيو جيئن ان آڳاٽن اسرائيلين جي رهنمائي ڪئي هئي. عملي اصطلاحن ۾ انهن جو خدا اڃا تائين بائيبل جي پهرين ڪتابن وارو ابتدائي قبائلي معبود هيو. آخرڪار جڏهن انهن 1099ع ۾ اونهاري ۾ يروشلم فتح ڪيو ته اهي جوشوعا واري شوق سان شهر جي مسلمانن ۽ يهودي رهاڪن مٿان ٽٽي پيا ۽ اهڙي بي رحمي سان انهن جو قتلام ڪيائون جو انهن جي پنهنجن همعصرن کي پڻ صدمو پهتو.

عيسائي تڏهن کان وٺي يورپ ۾ يهودين ۽ مسلمانن کي خدا جو دشمن سمجهڻ لڳا. گهڻي زماني تائين انهن بازنطين جي يوناني قدامت پسند عيسائين ڏانهن به ڳوڙهي تعصب جو احساس پالي رکيو جنهن انهن کي وحشي ۽ ڪميٽو ڪري ڇڏيو. (21) معاملو هميشه ائين ڪونه رهيو. نائين عيسوي صدي دوران مغرب جا وڌيڪ لکيل پڙهيل عيسائي يوناني ديني ادب کان گهڻو متاثر ٿي ويا هيا. تنهن ڪري ڪيلٽي (Celtic) فلاسافر ڊنس اسڪاٽس ايريجينا (Duns Scotus Erigena)، 810ع کان 877ع، جنهن پنهنجو اباڻو وطن آئرلنڊ ڇڏي اولهه فرئنگن جي بادشاهه چارلس بولڊ جي دربار ۾ ڪم ڪرڻ شروع ڪيو ان چرچ جي ڪيترن ئي يوناني وڏن پادرين جي ڪتابن کي

لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ڪيو ته جيئن مغرب جا عيسائي ان مان فائدو حاصل ڪن. ان خاص طور تي ”ڊينيز دي ايريوييگائيٽ“ (Denys the Areopagite) کي ترجمو ڪرڻ تي ڌيان ڏنو. ان پڪ سان مڃيو ٿي ته دين ۽ منطق هڪ ٻئي سان امتياز رکندڙ ڪونهن. مسلمان ۽ يهودي فيلسوفن وانگر ان به فلسفي کي خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ لاءِ هڪڙي واٽ طور ڏنو ٿي. افلاطون ۽ ارسطو انهن ماڻهن جا اوستاد هيا جن عيسائي مذهب لاءِ هڪڙي منطقي ڍنگ جو مطالبو ٿي ڪيو. صحيفي ۽ وڏن پادرين جي لکڻين جي منطق جي اصولن ۽ عقلي جاچ جي ذريعي وضاحت ڪري سگهبي پر ان جو مطلب لغوي تشريح ڪونه هوندي: صحيفي جي ڪجهه عبارت جي علامتي نموني ۾ تشريح ڪرڻي پوندي چوٽ ان جيئن پنهنجي ڪتاب ”ايڪسپوزيشن آف ڊينيزز سيليسشيڪل هيئررچي“ ۾ وضاحت ڪئي آهي ته ديني ادب ”هڪڙي قسم جي شاعري“ آهي. (22)

خدا جي باري ۾ پنهنجي گفتگو ۾ ايريڇينا به ڊينيز واري جدلياتي طريقي کي استعمال ڪيو جنهن جي فقط متضاد نموني ۾ وضاحت ڪري سگهبي. جيڪا ڳالهه اسان کي اسان جي انساني سمجهه جي حدن جي ياد ڏياريندي رهي ٿي. خدا جي باري ۾ ٻئي مثبت ۽ منفي تجويزون جائز آهن. خدا ناقابل سمجهه آهي: ملائڪ پڻ ان جي اصل فطرت جي باري ۾ سمجهه يا علم ڪونه ٿا رکن، پر هڪڙو مثبت خيال رکڻ قابل قبول آهي، جيئن ”خدا ڏاهو آهي“، چوٽ اسان جڏهن ان ڳالهه جو خدا ڏانهن حوالو ڏيون ٿا ته اسان کي خبر آهي ته اسان لفظ ”ڏاهي“ کي عام طريقي ۾ استعمال ڪونه ڪري رهيا آهيون. اسان پاڻ کي هن ڳالهه جي ياد ڏياري رهيا آهيون ته ائين اسان منفي بيان اختيار ڪري رهيا آهيون. جن ائين چوندا هجن ”خدا ڏاهو ڪونهي“. تضاد اسان کي مجبور ڪري ٿو ته خدا جي باري ۾ ڳالهائڻ لاءِ اسان ڊينيز جي ٽئين طريقي کي اختيار ڪيون، جڏهن اسان فيصلو ڪريون: ”خدا ڏاهپ کان برتر آهي.“ اها اهڙي ڳالهه هئي جنهن کي يونانين انڪساري واري وضاحت سڏيو ٿي، چوٽ اسان کي خبر ڪونهي ته ”ڏاهپ کان برتر“ جي اصل معنيٰ ڇا ٿي سگهي ٿي. وري اها ڪا محض زباني اٽڪل ڪونه هئي پر هڪڙو اصول هيو جيڪو ٻن باهمي امتيازي وضاحتن کي گڏوگڏ رکڻ سان اسان جي انهيءَ راز جي احساس کي سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو جيڪو اسان جو لفظ ”خدا“ ظاهر ڪري ٿو چوٽ ان کي رڳو انساني تصور تائين محدود نٿو ڪري سگهجي.

ايريڇينا جڏهن ”خدا موجود آهي“ متعلق بيان جي انهيءَ طريقي کي اختيار ڪيو ته اهو هميشه وانگر هڪڙي نظر ٿئي ٿي پهتو: ”خدا وجود کان ماوراءِ آهي.“ خدا انهن شين وانگر موجود ڪونهي جيڪي ان پيدا ڪيون آهن، يا جيئن ڊينيز اشارو ڪيو هيو خدا انهن شين جي ڀرسان موجود ڪنهن ٻي شئي جهڙو به ڪونه هيو. وري به اها هڪڙي سمجهه کان ٻاهر وضاحت هئي، چوٽ ايريڇينا تبصرو ڪري ٿو ”اهو ڇا آهي جيڪو ’وجود‘ کان برتر آهي. اهو ظاهر ڪونه ٿو ٿئي، چوٽ اهو چوي ٿو ته خدا جيڪي به شيون آهن انهن مان ڪوبه هڪ ڪونهي، پر اهو جيڪي به شيون موجود آهن انهن کان

برتر آهي، پر اهو 'آهي' ڇا آهي، ان جي ڪنهن به نموني سان وضاحت نٿي ٿئي. (23) دراصل خدا "ڪجهه به نه" آهي. ايريجينا کي خبر هئي ته اها ڳالهه چرچائيڻڌڙ آهي ۽ ان جو نظريو اسان کي ياد ڏيارڻ واري سوچ تي ٻڌل هيو ته خدا ڪو مادي شي ڪونهي. اهو ڪنهن به نموني ۾ "وجود" نٿو رکي جنهن جو اسان تصور ڪري سگهون. خدا "اهو" آهي جيڪو وجود کان برتر آهي. (24) ان جي وجود جو نمونو اسان کان ائين مختلف آهي جيئن اسان جو وجود جانورن کان مختلف آهي ۽ جانورن جو ڪنهن پهاڙي کان. پر جيڪڏهن خدا "ڪجهه به نه" آهي ته اهو "سڀ ڪجهه" پڻ آهي؛ چو ته انهي "بالا و برتر وجود" جو مطلب آهي ته صرف خدا کي ئي حقيقي وجود آهي، اهو ئي هر شئي جو جوهر آهي جيڪا ان جو حصو رکي ٿي. تنهن ڪري ان جي هرڪا مخلوق هڪڙو "مظهر" آهي يعني خدا جي موجودگي جي علامت. ايريجينا جي ڪيلٽي تقوا - سينٽ پئٽرڪ جي مشهور دعا ۾ بند ٿيل لفظن "خدا منهنجي دماغ ۽ منهنجي ذهن ۾ هجڻ" - خدا جي حي ولايموت هجڻ تي زور ڏيڻ لاءِ ان جي رهنمائي ڪئي. اهو انسان جيڪو نوافلاطوني منصوبي ۾ سموري تخليق کي پاڻ ۾ يڪجا ڪري ٿو اهو انهن مظاهر مان نهايت گهڻو ڪامل آهي ۽ آگسٽين وانگر ايريجينا تعليم ڏني ته اسان پنهنجي پاڻ منجهه تشليث ڳولي سگهون ٿا. البت هڪڙي شيشي ۾ ڳجهي ريت.

ايريجينا جي متضاد نمونن واري دينيات ۾ خدا "سڀ ڪجهه"، ۽ "ڪجهه به نه" ٻئي آهي. ٻئي اصطلاح هڪ ٻئي کي برابر رکن ٿا ۽ انهيءَ راز کي پروڙڻ لاءِ تخليقي جوش تي ٻڌل آهن جنهن جي صرف اسان جو لفظ "خدا" ئي علامت پيش ڪري سگهي ٿو. تنهن ڪري جڏهن ان کان هڪڙي شاگرد سوال ڪيو هيو ته دينيز جو ان مان ڇا مطلب هيو جڏهن ان خدا کي "ڪجهه به نه" سڏيو هيو ته ايريجينا جواب ڏنو هيو ته الوهي ذات سمجهه کان ٻاهر آهي چو ته اها "انتهاڻي بنيادي" آهي. يعني ته خود پنهنجي رحمت کان به برتر ۽ مافوق الفطرت:

"سو جنهن وقت پنهنجي ليکي ان تي غور وٺڻ ڪجي ٿو ته نه اهو آهي، نه هيو ۽ نه هوندو، انهي ڪري جو اها مڃيل ڳالهه آهي ته وجود رکندڙ شين مان ڪنهن جهڙو به نه آهي چو ته اهو سڀني شين کان بي مثل آهي پر جڏهن شين جي موجود حالت منجهه هڪڙي يقيني ناقابل بيان نزول ذريعي ان جي موجودگي کي ذهن جي اک سان ڏسجي ٿو ته اهو اڪيلو ئي سڀني شين ۾ موجود ڏسجڻ ۾ اچي ٿو ۽ اهو آهي، ۽ هيو ۽ هوندو." (25)

تنهن ڪري جڏهن اسان الوهي حقيقت جو خود ان ۾ غور ڪيون ٿا ته "غير منطقي طور تي ان کي 'ڪجهه به نه' نٿو سڏيو وڃي". پر جڏهن اهو الوهي خال 'ڪجهه به نه' منجهان ڪنهن شئي منجهه ظاهر ٿيڻ جو فيصلو ڪري ٿو ته هر هڪ تخليق اهو ٻڌائي ٿي 'مون کي هڪڙو مظهر' سڏي سگهجي ٿو يعني ته هڪڙي الوهي تشبيهه. (26) اسان خدا کي ائين ڏسي نٿا سگهون جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي چو ته اهو خدا مڙني

خواهشن ۽ مقصدن لاءِ موجود ڪونهي. اسان صرف ان خدا کي ڏسون ٿا جيڪو تخليق ٿيل دنيا کي زندگي عطا ڪري ٿو ۽ پاڻ کي گلن، پکين، وڻن ۽ ٻين ساهوارن ۾ ظاهر ڪري ٿو. انهيءَ اندازي ۾ ڏکيائون آهن. پوءِ خرابي جو ڪهڙو حل آهي؟ ڇا جيئن هندو سمجهن ٿا اهو پڻ دنيا ۾ خدا جو هڪڙو ظهور آهي؟ ايريجينا انهيءَ خرابي واري معاملي کي مناسب گهرائي ۾ ڄاڻڻ جي ڪوشش ڪونه ٿو ڪري پر يهودي قبلائين بعد ۾ انهيءَ سبب کي خدا منجهه ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي: انهن هڪڙو نظريو پڻ ايجاد ڪيو جنهن خدا کي ”ڪجهه به نه“ کان ”ڪجهه شي“ ٿيڻ لاءِ قدم وٺائيندي بيان ڪيو اهڙي نموني ۾ جيڪو گهڻو ڪري ايريجينا واري بيان جهڙو ساڳيو آهي، توڙي جو اها انتهائي ان ٿيڻي ڳالهه آهي ته ڪنهن به قبلائي ان کي پڙهيو هجي.

ايريجينا ڏيکاريو ته لاطينين کي يونانين کان گهڻو ڪجهه سڪڻو هيو. پوءِ 1054ع ۾ مشرقي ۽ مغربي ڪليساين ڌڙابندي ۾ تعلقات ٽوڙي ڇڏيا جيڪي دائمي ٿي ويا آهن، توڙي جو ان وقت ڪنهن به ماڻهوءَ جي اهڙي خواهش ڪونه هئي. تڪرار جو هڪڙو سياسي چڪر هيو جنهن جو مان ذڪر نه ڪندس، پر اهو تڪرار تثليث واري معاملي تي پڻ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو. 796ع ۾ مغربي بشپن جي هڪڙي جماعت ڏکڻ فرانس ۾ فريجس (Frejus) جي جاءِ تي گڏ ٿي هئي ۽ نائيسين (Nicene) عقيدتي ۾ هڪڙي واڌو شق شامل ڪئي هئائون، جنهن ۾ اهو چيل هيو ته مقدس روح نه صرف پيء (خدا) مان نڪري اڳتي وڌيو هيو پر پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) مان به نڪري اڳتي وڌيو هيو. لاطيني بشپن پيء (خدا) ۽ پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) جي يڪسانيت تي زور ڏيڻ ٿي گهريو ڇو ته انهن جا ڪجهه ٽولا ايرياڻي (Arian) خيال دل ۾ ويهاريون ويٺا هيا. انهن سوچيو ته روح کي ٻنهي پيء ۽ پٽ مان نڪري اڳتي وڌندو ڏيکارڻ سان انهن جي برابري واري حيثيت مضبوط ٿيندي چارلمگني (شارليمان) جيڪو جلد پوءِ مغرب جو بادشاهه ٿيڻو هيو ۽ جنهن کي مڪمل طور تي ديني معاملن جي ڪابه سوجهه بوجهه ڪونه هئي، انهي نئين شق کي منظور ڪيو. بهرحال، يونانين ان کي رد ڪيو. البت لاطيني پختا رهيا ۽ زور ڏنائون ته انهن جي پنهنجي فادرس (وڏن پادرين) کين اهو عقيدو سيکاريو هيو. ائين سينٽ آگسٽين مقدس روح کي تثليثي اتحاد جي اصول طور ڏٺو هيو، اهو اقرار ڪيائين ته اهو پيء (خدا) ۽ پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) جي وچ ۾ پيار هيو. تنهن ڪري اهو چوڻ صحيح هيو ته روح انهن ٻنهي مان نڪري اڳتي وڌيو هيو ۽ نئين شق تنهن شخصيتن جي لازمي اتحاد لاءِ زور ٿي ڏنو.

پر يونانين هميشه آگسٽين جي تثليث واري نظريي کي ڪونه مڃيو ڇو ته اهو گهڻو انساني شبيهه وارو هيو. جڏهن مغرب خدا جي وحدت جي خيال سان آغاز ڪيو ۽ پوءِ تنهنجي شخصيتن کي انهي وحدت اندر سمجهيو يونانين سدائين ٽن عنصرن سان شروعات ڪئي هئي ۽ اعلان ڪيو هيو ته خدا جي وحدت - ان جو جوهر - اسان جي علم کان ٻاهر آهي. انهن سوچيو ته لاطينين تثليث کي گهڻو سمجهڻ جوڳو بڻائي ڇڏيو.

آهي، ۽ انهن اهو پڻ شڪ ڪيو ته لاطيني ٻولي انهي تشليشي خيال کي مناسب درستگي سان بيان ڪرڻ جي قابل ڪونهي.

پت واري شق ٽن شخصيتن جي وحدت تي حد کان گهڻو زور ٿي ڏنو ۽ يونانين خدا جي لازمي ناقابل سمجهه حالت ڏانهن اشارو ڪرڻ جي بجاءِ دليل ڏنو ته انهن اضافي تشليث کي گهڻو عقلي بڻائي ڇڏيو آهي. ان ڳالهه خدا کي ٽن رخن واري يا وجود جي نمونن جي هڪ هستي بڻايو. دراصل لاطيني دعوا بابت ڪا بدعتي ڳالهه موجود ڪونه هئي، توڙي جو اها يونانين جي انڪساري واري روحانيت سان ٺهڪندڙ ڪونه هئي، جيڪڏهن امن لاءِ ڪا نيت موجود هجي ها ته تڪرار جو حل نڪري اچي ها پر صليبي ڏينهن ۾ مشرق ۽ مغرب ۾ چڪتاڻ وڌندي وئي، خاص طور تي جڏهن 1240ع ۾ صليبين جي چوٿين جڏي قسطنطنيہ جي بازنطيني گادي کي تاراج ڪيو ۽ يوناني سلطنت کي تباهه ڪن نقصان پهچايائون. پت واري جهڳڙي، جيڪو نتيجو ظاهر ڪيو هيو اهو اهو هيو ته لاطيني ۽ يوناني خدا جو مڪمل طور تي مختلف تصور مرتب ڪري رهيا هيا. يونانين لاءِ تشليث جيئن رهندي پئي آئي مغربي روحانيت لاءِ ڪڏهن به مرڪزي حيثيت واري نه رهي هئي. يونانين محسوس ڪيو ته خدا جي وحدت تي انهي نموني ۾ زور ڏيڻ سان، مغرب خود خدا کي هڪڙي ”عام جوهر“ سان سڃاڻپ ڪرائي رهيو هيو جنهن جي وصف به بيان ڪري سگهجي ٿي ۽ بحث به ڪري سگهجي ٿو جيئن فلاسفرن وارو خدا آهي؛ (27) اسان کي ايندڙ بابن ۾ معلوم ٿيندو ته مغربي عيسائي تشليث جي عقيدتي جي باري ۾ بلڪل بي چين هيا ۽ ارڙهين عيسوي صدي جي روشن خيالي واري عرصي دوران اڪثر ماڻهن ان کي يڪايڪ ترڪ ڪري ڇڏيو. سڀني مقصدن ۽ خواهشن موجب اڪثر مغربي عيسائي سچ پچ تشليشي ڪونهن، انهن کي شڪايت آهي ته هڪڙي خدا ۾ ٽن شخصن وارو عقيدو ناقابل سمجهه آهي، انهيءَ ڳالهه جي پرواهه نه ڪندي ته يونانين لاءِ اها ڳالهه مکيه نقطو هئي.

ڏٺابندي کان پوءِ يونانين ۽ لاطينين مختلف رستا اختيار ڪيا. يوناني روايت پسند مذهبي جماعت ۾ خدا جي باري ۾ تعليم بلڪل هوبهو ساڳي رهي. اها تشليث ۽ انساني صورت اختيار ڪرڻ وارن لازمي پراسرار عقيدن ۾ خدا جي غوروفڪر تائين محدود هئي. اهي اصطلاحن ۾ تضاد رکندڙ ”ذات جو نظريو“ يا ”خاندان جو نظريو“ وارا خيال ڳوليندا هيا: خاص طور انهن کي نظرياتي بحثن ۽ وصفن جي ثانوي مسئلن ۾ ڪا دلچسپي ڪونه هئي. بهرحال مغرب انهن سوالن جي وضاحت ڪرڻ ۽ درست راءِ قائم ڪرڻ لاءِ ڪوششون وٺي رهيو هيو جيڪي هر هڪ ماڻهوءَ سان لاڳو ٿي سگهن. مثال طور سڌاري (”رفارميشن“) واري تحريڪ عيسائي دنيا کي اڃا وڌيڪ ويڙهو ٽولن ۾ ورهائي ڇڏيو چو ته ڪٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ عملي طريقن تي متفق ڪونه ٿي سگهيا ته آزادي ڪيئن حاصل ٿي هئي ۽ حقيقت ۾ عشاءِ رباتي ڇا هيو. مغربي عيسائي مسلسل يونانين کي للڪاريندا رهيا ته اهي انهن تڪراري معاملن تي پنهنجي راءِ جو اظهار

ڪن پر يوناني پڇي ڪونه سگهيا ۽ جيڪڏهن ورائي ڏيندا هيا ته انهن جو جواب ائين لڳندو هيو جڏهن ته تڪڙو ٿاڦڙو پيا هڻن. اهي عقليت پسندي کان بي اعتقاد ٿي ويا هيا ۽ خدا جي باري ۾ گفتگو ڪرڻ لاءِ ان کي ناموزون هٿيار سمجهي رهيا هيا، جيڪو تصورن ۽ منطق کان يقيني طور ماوراءِ هيو. دنياوي تعليمات ۾ مابعدالطبعياتي علم قابل قبول هيو پر يونانين ڏينهنون ڏينهن محسوس ڪيو ته اهو ايمان کي خطري ۾ وجهي ڇڏيندو. اهو وڌيڪ ڳالهائو ۽ ذهن جي مصروف حصي لاءِ پرڪشش هيو. جڏهن ته انهن جو نظريو ڪا عقلي راءِ ڪونه هئي پر خدا جي آڏو باضابطه خاموشي هئي، جنهن کي صرف مذهبي ۽ باطني تجربن جي ذريعي سان ڄاڻي سگهيو. 1082ع ۾ جان اٽالوز (John Italos) نالي فلاسافر ۽ انسان دوست تي عام عقيدتي خلاف نظريو اختيار ڪرڻ جي الزام هيٺ ڪيس هلايو ويو هيو. چوٽه ان تخليق جي باري ۾ پنهنجي نوافلاطوني نظريي ۽ فلاسافي کي حد کان وڌيڪ استعمال ڪيو هيو. فلسفي تان ڄاڻي وائي هت ڪٿڻ وارو اهو واقعو بغداد ۾ امام غزالي جي نفسياتي پريشاني ۽ ان طرفان صوفي ٿيڻ لاءِ علم الکلام کي ڇڏڻ کان ٿورو اڳ پيش آيو هيو.

تنهن ڪري اها اڃان به طنز ۽ مزيدار ڳالهه آهي ته مغربي عيسائين فلسفي ڏانهن عين انهي وقت ڌيان ڏيڻ شروع ڪيو جڏهن يونانين ۽ مسلمانن ان تي ڀروسو ختم ڪرڻ شروع ڪيو هو. افلاطون ۽ ارسطو اونداهين دور ۾ لاطيني دنيا ۾ موجود ڪونه هيا تنهن ڪري مغربي ائٽر سبب ڪري پوئتي رهجي ويا هيا. فلسفي جي ڳولا جوش آڻيندڙ ۽ تحرڪ پيدا ڪندڙ هئي. يارهين عيسوي صدي جو دينياتي عالم ڪنٿبري جو انسيلم (Anselm)، جنهن جي انساني صورت اختيار ڪرڻ وارن خيالن تي اسان چوٿين باب ۾ گفتگو ڪئي هئي، لڳي ٿو ته انهيءَ سوچ جو هيو ته ڪنهن به شئي کي ثابت ڪرڻ ممڪن آهي. ان جو خدا ”ڪجهه به نه“ ڪونه هيو پر سڀني کان اعليٰ وجود وارو هيو. ڪو ٻي دين به اعليٰ و برتر هستي جو تصور ڪري سگهي ٿو جيڪا هستي ”هڪڙي فطرت، سڀني موجود شين کان اعليٰ، ازلي رحمت ۾ پنهنجي لاءِ اڪيلي ڪافي آهي.“ (28) تاهه ان زور ڏئي چيو ته خدا کي صرف ايمان ۾ ئي سڃاڻي سگهيو. اها ڳالهه متضاد ڪونهي جيئن اها لڳندي هجي. پنهنجي مشهور دعا ۾ انسيلم (Anselm) يسعياھ عليه السلام جي لفظن تي ڌيان ڏنو: ”جيستائين توهان کي ڀروسو ڪونهي، توهان ڪونه سمجهندا.“

”مان تنهنجي حقيقت جي ڪجهه مقدار کي سمجهڻ لاءِ تڙيان ٿو جنهن کي منهنجي دل مڃي ٿي ۽ محبت ڪري ٿي. مان انهيءَ لاءِ سمجهڻ نٿو گهران ته ايمان آڻيان پر مون کي انهيءَ ڪري ايمان آهي ته سمجهان. مان هي به مڃان ٿو: مان ايستائين ڪونه سمجهندس جيستائين منهنجو ايمان ڪونهي.“ (29)

ان هوندي به مسلمان ۽ يهودي فيلسوفن وانگر انسيلم مڃيو ٿي ته خدا جي هستي جي باري ۾ عقلي طور تي گفتگو ڪري سگهجي ٿي ۽ ان پنهنجو ثبوت ٺاهيو جنهن کي

عام طور تي ”وجودياتي علمي“ بحث سڏيو وڃي ٿو. انسيلم خدا جي هي صفت بيان ڪئي ”هڪڙي هستي جنهن کان ڪنهن به شي جو عظيم هجڻ لاءِ سوچي نٿو سگهي.“⁽³⁰⁾ جيئن ته هن ڳالهه ۾ اهو اشارو هيو ته خدا سوچڻ جي ڪا شي ٿي سگهي ٿو مقصد اهو هيو ته خدا کي انساني ذهن وسيلي سمجهي ۽ تصور ۾ ويهاري سگهيو. انسيلم بحث ڪيو ته اها ”ڪاشي“ لازمي موجود هوندي ڇو ته ”غير موجودگي“ جي مقابلي ۾ ”موجودگي“ وڌيڪ مڪمل يا ”ڪامل“ آهي. جنهن ڪامل هستي جو اسان تصور ڪيون ان کي لازمي وجود هجي ورنه اها غير ڪامل هوندي. انسيلم جو ثبوت افلاطوني سوچ جي زير اثر دنيا ۾ اثرائتو ۽ سادو سودو هيو جتي نظرين کي ازلي آدي روپن ڏانهن نشاندهي ڪندڙ مڃيو ويندو هيو. اڄ هڪڙي شڪي ماڻهوءَ کي قائل ڪرڻ اڻ ٿيڻي ڳالهه آهي. جيئن هڪڙي برطانوي ديني عالم جان مئڪري (John Macquarie) نشاندهي ڪئي آهي، توهان پلي اهو تصور ڪريو ته توهان وٽ 100 پاڻونڊ آهن پر افسوس ته صرف تصور ڪرڻ سان حقيقي طور توهان جي کيسي ۾ رقم ڪونه اچي ويندي⁽³¹⁾

تنهن ڪري انسيلم جو خدا هڪڙي هستي هيو نه ڪي دينيز ۽ ايريجينا طرفان بيان ڪيل ”ڪجهه به نه“. اهو ڪيترن اڳين فيلسوفن جي مقابلي ۾ گهڻو وڌيڪ مثبت اصطلاحن ۾ ڳالهائڻ جو خواهشمند هيو. ان ڪو وڇڙو منفي اصول ڪونه رٿيو پر لڳي ٿو ته فطري منطق جي طريقن سان خدا جي هڪڙي ڪافي مناسب خيال تائين پهچڻ کي ممڪن ٿي سمجهيائين، جيڪو هوبهو ساڳيو هيو جنهن هميشه مغربي دينياتي نظريي بابت يونانين کي پريشان ڪيو هيو. هڪڙو دفعو جڏهن ان پنهنجي تسلي مطابق خدا جي وجود کي ثابت ڪيو هيو. انسيلم جسماني صورت اختيار ڪرڻ ۽ تثليث جي عقيدن جي تشريح ڪرڻ جو ارادو ڪري ورتو جنهن جي لاءِ يونانين هميشه زور ڏئي چيو هيو ته اهو ڏکيو عمل آهي ۽ خيالي تشڪيل آهي. پنهنجي مقالي ”خدا ڇو انسان ٿيو“ (واڳ ڳاڏ پڪير مٿن) ۾ جنهن تي اسان چوٿين باب ۾ غور ڪيو آهي، اهو الهام جي مقابلي ۾ عقلي سوچ ۽ منطق تي گهڻو ڀاڙي ٿو. ان طرفان بائيبل ۽ فادرز (وڏن پادرين) جي لکڻين مان ڏنل حوالا پنهنجي بحث کي زوري مڙهڻ لاءِ خالصتن غير ضروري لڳن ٿا. جيڪي، جيئن اسان ڏٺو خدا جي باري ۾ لازمي طور انساني رجحان جي نسبت ڏيکارين ٿا، خدا جي اسرار کي عقلي اصطلاحن ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ وارو اهو اڪيلو مغربي عيسائي ڪونه هيو. ان جي همعصر پيٽر ابيلاڊ، جيڪو پئرس جو ڏياوان فلاسفر هيو پڻ تثليث جي هڪڙي تشريح مرتب ڪئي هئي. جنهن الوهي وحدت لاءِ ڪنهن حد تائين ٽن شخصن جي فرق جي اهميت تي زور ڏنو. ان حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان صليب تي چڙهي پنهنجن امتين جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ واري عقيدن جي راز لاءِ پڻ هڪڙو منجهيل ۽ جذباتي عقلي جواز ايجاد ڪيو: حضرت عيسيٰ عليه السلام اسان ۾ همدردي جو جذبو جاڳائڻ لاءِ صليب تي چڙهيو هيو ۽ ائين ڪرڻ سان اهو اسان جو چوڻڪارو ڏياريندڙ ٿي ويو.

ايبيلارڊ بنيادي طور تي هڪڙو فلاسافر هيو ۽ ان جو ديني ادب عام طور تي ڪنهن حد تائين عام رواجي هيو. ٻارهين صدي دوران اهو يورپ ۾ عقلي جاڳرتا ۾ اهم شخصيت ٿي ويو هيو ۽ ڪيترائي شاگرد بڻايا هئائين. انهيءَ ڳالهه ان کي برنارڊ سان تڪرار ۾ ڦاسائي ڇڏيو جيڪو برگندي ۾ ڪليرواڪس (Clairvaux) جي سسٽرن (cistercian) جي راهبائي خانقاه جو ڪرشماتي سربراه هيو ۽ بحث لائق يورپ ۾ نهايت طاقتور ماڻهو هيو. پوپ يوجين ٻيو (Eugene-II) ۽ فرانس جو بادشاه لوئس ستون ان جي ڪيسي ۾ هوندا هيا ۽ ان جي فصاحت يورپ ۾ راهبائو انقلاب برپا ڪري ڇڏيو هيو: نوجوان ماڻهن جي وڏي تعداد سسٽرن سلسلي ۾ شامل ٿي ان جي پيروي ڪرڻ لاءِ پنهنجا گهر ڇڏيا هيا، ان سلسلي پيٽڪي مذهبي زندگي جي پراڻي ڪليونيائي (Cluniac) ڍنگ کي سڌارڻ ٿي گهريو. جڏهن برنارڊ 1146ع ۾ ٻي صليبي مهم لاءِ پرچار ڪئي ته فرانس ۽ جرمني جا ماڻهو جيڪي اڳ ۾ ڪنهن حد تائين انهي مهم جي باري ۾ لائق لڳا پيا هيا، جوش ۾ ڦاٿڻ لڳا ۽ ٽولن جي صورت ۾ فوج ۾ شامل ٿيڻ لاءِ ايتري ڳالڻائي ۾ ڌوڪيندا آيا جو برنارڊ مطمئن ٿيندي پوپ کي لکيو ته بهراڙي وارا علائقا ويران لڳي رهيا آهن. برنارڊ هڪڙو ذهين ماڻهو هيو جنهن کي قدر مغربي يورپ جي خارجي دينداري کي هڪڙو نئون داخلي روپ ڏنو. سسٽرن زهد لڳي ٿو ته مقدس پيالي (32) واري قصي تي اثر انداز ٿيو هيو جنهن قصي ۾ هڪڙي علامتي شهر ڏانهن روحاني سفر جو ذڪر ٿيل آهي ۽ اهو شهر هن دنيا جو ڪونهي پر اهو خدا جي تصوراتي هستي جي ترجماني ڪري ٿو. بهرحال، برنارڊ دلي طور تي ايبيلارڊ جهڙن دانشورن جي عقليت پسندي تي شڪ ٿي ڪيو ۽ ان کي ماڻ ڪرائڻ لاءِ وڃن ڪيائين. ايبيلارڊ تي ان الزام هنيو ته اهو عيسائي مذهب جي لياقت کي ٻڙي تي پهچائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو چو ته اهو پاڻي ٿو ته انساني منطق ذريعي اهو خدا جي باري ۾ گهڻو ٿو ذهن نشين ڪري سگهي ٿو. (33) رحمدلي جي باري ۾ سينٽ پال جي مناجات جو حوالو ڏيندي، برنارڊ دعوا ڪئي ته فلاسافر جي عيسائي محبت ۾ گهٽ دلچسپي آهي: اهو ڪنهن کي به ڳجهارت طور ٿو ڏسي، ائين جيئن آئيني ۾، پر هر شئي کي منهن منهن ڏسي ٿو. (34) تنهن ڪري محبت ۽ منطق جو استعمال پاڻ ۾ اڻ ٺهڪندڙ آهي. ان 1161ع ۾ ايبيلارڊ کي گهرايو ته سينس (Sens) جي ڪائونسل آڏو پيش ٿئي، جنهن ۾ ان پنهنجا حمايتي پري ڇڏيا هيا، جن مان ڪجهه انهيءَ لاءِ ٻاهر پيئا هيا ته جڏهن ايبيلارڊ پهچي ته ان کي ڌمڪيون ڏين. ائين ڪرڻ ڏکيو ڪونه هيو چو ته ان وقت تائين ايبيلارڊ گهڻو ڪري اعصابي بيماري ۾ مبتلا ٿي چڪو هيو. برنارڊ ان تي اهڙي ته اثرائتي زبان سان حملو ڪيو جو اهو مورچو هيسجي ويو ۽ ايندڙ سال ۾ مري ويو.

اها هڪڙي علامتي گهڙي هئي، جنهن ذهن ۽ دل جي وچ ۾ ڌار کي ظاهر ڪيو. آگسٽين جي تشليث واري عقيدتي ۾ دل ۽ ذهن الڳ نه ٿي سگهندڙ رهندا پئي آيا. ابن سينا ۽ امام غزالي جهڙن مسلمان فيلسوفن فيصلو ڪيو هوندو ته اڪيلو عقل خدا کي

پروڙي نه سگهندو پر انهن پنهي آخرڪار هڪڙي فلسفي تي ويچارو جيڪو محبت جي فڪر سان ۽ تصوف جي اصولن سان اجاگر ٿيل هو. اسان کي معلوم ٿيندو ته ٻارهين ۽ تيرهين عيسوي صدين دوران اسلامي دنيا جي وڏن مفڪرن ذهن ۽ دل کي ملائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ فلسفي کي محبت واري روحانيت ۽ صوفين طرفان متعارف ڪرايل تصور کان الڳ نه ٿي سگهندڙ سمجهيو. بهرحال، برنارڊ عقل کان ڊنل ٿي لڳو ۽ ان کي ذهن جي وڌيڪ جذباتي ۽ وجداني حصن کان الڳ رکڻ گهريائين. اها خطرناڪ ڳالهه هئي: اها احساس جي هڪڙي نقصانڪار جدائي ڏانهن وٺي وڃي سگهي ٿي جيڪا خود پنهنجي نموني پر بلڪل اهڙي پريشان ڪن هئي، جيئن خشڪ منطق. برنارڊ طرفان پرچار ڪيل صليبي مهم ڪنهن حد تائين هڪڙي تباهي هئي چوٽه اها عام سوچ سان اڻ ٺهڪندڙ نظريي تي پاڙيندڙ هئي ۽ اهو همدري جي عيسائي اخلاقي قدرن جو ڪليو ڪلايو انحراف هيو.⁽³⁵⁾ تنهن ڪري برنارڊ طرفان ابيلاڊ سان اختيار ڪيل سلوڪ چٽو پتو همدري کان وانجهو هيو ۽ ان صليبين کي هُشي ڏني ته غير عيسائين کي قتل ڪرڻ سان ۽ انهن کي مقدس ڌرتي تان تڙي ڪڍڻ ذريعي اهي حضرت عيسيٰ عليه السلام سان پنهنجي محبت جو اظهار ڪن. برنارڊ منطق کان ڊڄڻ ۾ حق بجانب هيو جنهن خدا جي اسرار کي کولي بيان ڪرڻ جي ڪوشش ٿي ڪئي ۽ هيبت ۽ حيرت جي مذهبي احساس کي گهٽائڻ جو خدشو پيدا ٿي ڪيائين، پر چٽواڳ بحثي موضوعيت جيڪا ڪنهن جي تعصب کي تنقيدي طريقي سان ڇاڇڻ ۾ ناڪام ٿي رهي، مذهب جي انتهائي خراب رويي ڏانهن وٺي وڃي سگهي ٿي. گهربل ڳالهه اها هئي ته اجاگر ٿيل ۽ ذهين موضوعيت هجي نه ڪي ”محبت“ جي جذباتيت جيڪا سوچ سمجهه جي طاقت کي سختي سان دبائي ٿي ڇڏي ۽ همدري کي ختم ڪري ٿي ڇڏي جيڪا خدا جي مذهب جي سڃاڻپ واري نشاني ٿيڻي هئي.

ٿورن مفڪرن مغربي عيسائيت لاءِ اهڙو ديريپا حصو ملايو آهي جيئن ٿامس اڪيناس (1225ع کان 1274ع)، جنهن آگسٽين ۽ يوناني فلاسافي جو مرڪب ٺاهڻ جي ڪوشش ڪئي، جيڪي تازو تازو مغرب ۾ دستياب ڪيون ويون هيون. ٻارهين عيسوي صدي دوران يورپي دانشور اسپين ۾ تولن جي صورت ۾ آيا هيا جتي انهن جي مسلمان عالمن سان ملاقات ٿي. مسلمان ۽ يهودي دانشورن جي مدد سان انهن وسيع پيماني تي ترجمي جو ڪم هٿ ۾ کنيو ۽ انهيءَ علمي دولت کي مغرب ۾ کڻي آيا. افلاطون، ارسطو ۽ قديم دنيا جي ٻين فلاسفرن جا عربي ترجما هاڻي لاطيني ٻولي ۾ ترجمو ٿيا ۽ پهريون ڀيرو اترين يورپ جي قوم لاءِ دستياب ٿي ويا. ترجمو ڪندڙن مسلمانن جي تازن تازن علمي ڪارنامن تي به ڪم ڪيو انهن ۾ ابن رشد جي ڪارنامي سان گڏوگڏ عرب سائنسدانن ۽ طبيبن جون ايجادون به شامل هيون. ساڳي وقت جڏهن ڪجهه يورپي عيسائي مشرق قريب ۾ اسلام جي تباهي لاءِ سندرو ٻڌيون بيٺا هيا، اسپين ۾ مسلمان مغرب کي انهن جي پنهنجي تهذيب قائم ڪرڻ لاءِ مدد ڪري رهيا هيا. ٿامس اڪيناس

جي ”سُما ثيالاجي“ (Summa Theologiae) مغربي عيسائي روايت سان نئين فلاسافي کي گذارڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. اڪيناس خاص طور ارسطو جي ابن رشد پاران ٿيل تشريح کان گهڻو متاثر هيو. البت انسيلم ۽ ابيلاڊ جي برخلاف ان اهو تسليم ڪونه ٿي ڪيو ته تثليث جهڙا اسرار منطق ذريعي ثابت ڪري سگهبا ۽ خدا جي ناقابل بيان حقيقت ۽ ان بابت انساني عقيدن جي وچ ۾ ڌيان سان فرق ڏيکاري سگهيو. ان ڏينهن سان ان ڳالهه ۾ اتفاق ڪيو ته خدا جي حقيقي ذات انساني ذهن جي پهچ کان ٻاهر آهي؛ انهيءَ موجب خدا جي ڄاڻ بابت انسان لاءِ آخري چارو اهو آهي ته اهو سمجهڻ گهرجي ته انسان خدا کي سمجهي نٿو سگهي، چوٽه انسانن کي خبر آهي ته اسان خدا بابت جيڪو ڪجهه سمجهون ٿا اهو ان کان بي مثل آهي. (36) اها ڳالهه مشهور آهي ته اڪيناس جڏهن سُما (Summa) جو آخري جملو لکرايو هيو ته ان افسوس مان پنهنجو مٿو پانهن ۾ ملائي ڇڏيو هيو. جڏهن مسودو لکندڙ شخص ان کان پڇيو ته ڇا معاملو آهي ته ان جواب ڏنو ته ان جيڪو ڪجهه به لکيو آهي، اهو ان جيڪو ڪجهه ڏٺو هيو ان جي مقابلي ۾ ڪڪ مثل هيو.

اڪيناس طرفان پنهنجي مذهبي تجربي کي هڪڙي نئين فلسفي جي قالب ۾ ڍالڻ جي ڪوشش مذهب کي ٻي حقيقت سان جوڙڻ جي مقصد ڪري ضروري هئي. حد کان لنگهيل عقليت پسندي مذهب کي نقصان ڏيندڙ آهي پر جيڪڏهن خدا اسان جي پنهنجي مفادپرستي واري خواهش جي توثيق جي نشاني نه ٿئي ته مذهبي تجربو لازمي طور ان جي مواد جي صحيح طور تي ڪيل ڪاٿي ذريعي اجاگر ٿيل هوندو. اڪيناس خدا طرفان پنهنجي باري ۾ پاڻ حضرت موسيٰ عليه السلام کي ٻڌايل وصف ڏانهن رجوع ڪندي خدا جي تعريف بيان ڪئي: ”مان جيڪو آهيان سو آهيان.“ ارسطو چيو هيو ته خدا جو ٻائيبيل واري خدا سان ڳانڍاپو ڪيو خدا لاءِ اهو چوندو ته ”اهو جيڪو آهي“ (37) ان انهيءَ ڳالهه کي بلڪل واضح ڪيو ته خدا، بهرحال، اسان وانگر ڪا ٻي عام شيءِ ڪونه هيو. خدا جي بذاتِ خود هستي هجڻ واري تعريف مناسب هئي ”چوٽه اها هستي جي ڪنهن خاص خاڪي جي نشاندهي نٿي ڪري“ (38) بعد ۾ مغرب ۾ جيڪو خدا جو تصور نمايان رهيو ان لاءِ اڪيناس تي الزام هڻڻ صحيح ڪونهي.

بهرحال، افسوس آهي ته اڪيناس اهڙو تاثر ڏئي ٿو ته خدا جي باري ۾ ان جي گفتگو کي تمهيد ٻڌڻ ذريعي فطري فلسفي مان خدا جي موجودگي جي تشريح ڪرڻ سان خدا جي باري ۾ ساڳي نموني ۾ گفتگو ڪري سگهجي ٿي جيئن ٻين فلسفائن نظرين لاءِ يا قدرتي مظاهر لاءِ ڪري سگهجي. اها ڳالهه اهو تاثر پيدا ڪري ٿي ته اسان خدا جي باري ۾ به گهڻو ڪري ساڳي نموني ۾ جيئن ٻين دنياوي حقيقتن جي باري ۾ ڄاڻي سگهون ٿا. ان خدا جي موجودگي جي باري ۾ پننج ”ثبوت“ ٻڌايا جيڪي ڪٿولڪ دنيا ۾ نهايت اهم ٿي ويا ۽ پروٽيسٽن طرفان پڻ استعمال ٿيڻ لڳا:

1. اولين محرڪ لاءِ ارسطو جو دليل.

2. اهڙو ساڳيو "ثبوت" جنهن ۾ اها راءِ قائم ڪئي وئي آهي ته سببن جو لامحدود سلسلو نٿو ٿئي سگهي: لازمي بنيادي آغاز هوندو.
3. ابن سينا طرفان غور لاءِ پيش ڪيل ممڪن واقعي واري نظريي منجهان دليل، جيڪو هڪڙي "ضروري هستي" جي موجودگي جو مطالبو ڪري ٿو.
4. فلسفي مان ارسطو جو دليل ته هن دنيا ۾ افضليت جي ترتيب هڪڙي ڪماليت لاءِ واضح اشارو ڪري ٿي. اهوئي سڀني مان افضل ترين آهي.
5. جوڙجڪ منجهان دليل، جيڪو انهي ڳالهه کي سچو سمجهي ٿو ته اسان ڪائنات ۾ جيڪو نظام ۽ منشا ڏسون ٿا، اهي محض ڪنهن اتفاق جو نتيجو نٿا ٿي سگهن.

اهي ثبوت اڄوڪي زماني ۾ اهميت نٿا رکن. مذهبي نقط نظر کان به اهي وڌيڪ مشڪوڪ آهن، چوڻه خاڪي منجهان دليل جي ممڪن نتيجي واري اميد سان هر ثبوت اندروني طور خودبخود اشارو ڏئي ٿو ته "خدا" بيشڪ هڪڙو ٻيو وجود آهي، وجود جي لڙائي ۾ هڪڙي وڌيڪ ڪڙي جڏهن ته اهو بالا و برتر هستي آهي، ضروري هستي آهي، نهايت ڪامل هستي آهي. هاڻي اهو درست آهي ته اهڙن اصطلاحن جو استعمال جيئن "علت اول" يا "ضروري هستي" اشارو ڏئي ٿو ته خدا اهڙين شين مان ڪنهن به هڪ جهڙو نٿو ٿئي سگهي جن بابت اسان ڄاڻون ٿا پر ان جي بجاءِ انهن جي وجود لاءِ شرط يا انهن جو بنياد آهي. يقينن اڪيناس جو اهوئي مطلب هيو. ان جي باوجود سوما (Summa) جو مطالعو ڪندڙن هميشه اهو اهم فرق ڪونه ڪيو آهي ۽ خدا جي باري ۾ ائين ڳالهائيندا رهيا آهن جڏهن اهو معمولي نموني ۾ سڀني کان اتم هستي هجي. اها خدا جي شان ۾ گهٽتائي آهي ۽ ان بالا و برتر هستي کي بٽ بڻائي سگهي ٿي. يعني اسان جي پنهنجي تصور جي تخليق ۽ ڪنهن آسماني اعليٰ مخلوق ۾ آساني سان تبديل ٿي سگهن جهڙي هستي. ائين چوڻ گهڻو ڪري غلط ڪونه ٿيندو ته مغرب ۾ اڪثر ماڻهو خدا کي اهڙي ئي نموني ۾ هڪڙي هستي سمجهن ٿا.

يورپ ۾ ارسطوئييت لاءِ ڪنهن نئين رواج سان خدا کي ڳنڍڻ جي ڪوشش ڪرڻ اهم هيو. فيلسوف پڻ فڪر مند هوندا هيا ته خدا جي تصور کي زماني جي تقاضا سان ڪلهو ڪلهي سان ملائي بيهڻ گهرجي ۽ نه ڪي پراڻن پوئتي پيل خيالن ۾ ڌڪجي. هر نسل ۾ خدا جو تصور ۽ تجربو نئين سر تخليق ڪرڻ گهربو آهي. بهرحال، گهڻا مسلمان، جيئن چئجي، ان جي سخت خلاف هيا ۽ فيصلو ڪيائون ته ارسطو وٽ خدا جي پروڙ بابت ڪارنامو انجام ڏيڻ لاءِ گهڻي ذات ڪونه هئي، توڙي جوان کي ٻين دائرن ۾ گهڻي مهارت حاصل هئي، جيئن فطري سائنس. اسان ڏٺو آهي ته خدا بابت ارسطو جي بحث کي ان جي ڪم کي سهيڙيندڙ طرفان مابعدالطبعيات سان ملايو هيو: ان جو خدا سادگي سان طبعي حقيقت جو جاري رڪندڙ جزو هيو نه ڪي مڪمل طور مختلف ترتيب جي حقيقت. تنهن ڪري اسلامي دنيا ۾ خدا بابت گهڻي مستقبل واري بحث فلسفي کي

تصوف سان گڏائي ڇڏيو. جنهن حقيقت کي اسان ”خدا“ سڏيون ٿا، اڪيلي منطق ان جي مذهبي سمجھ تي پهچي نٿي سگهي پر مذهبي تجربي کي فلسفي جي اصول ۽ تنقيدي عقل سان اجاگر ٿيڻ جي ضرورت آهي، جيڪڏهن اهو منجهيل ۽ خود غرضي وارو ٿيڻو نه هجي. يا مورگو خطرناڪ جوش.

اڪيناس جي فرانسيسي همعصر بوناوينچر (1221ع کان 1274ع) جو به گهڻو سڳيو تصور هيو. ان پڻ فلسفي کي مذهبي تجربي سان جوڙڻ جي ڪوشش ڪئي، ٻنهي دائرن جي باهمي واڌاري لاءِ ”دي ٿري فولڊ وي“ ۾ ان آگسٽين جي پيروي ڪئي، ”تثليث“ کي تخليق ۾ هر هنڌ ڏسندي ۽ انهي ”قدرتي تثليثيت“ کي ”دي جرنل آف دي مائينڊ ٽو گاد“ ۾ پنهنجي نقطه آغاز طور استعمال ڪيائين. ان سچ پچ مڃيو ٿي ته ”تثليث“ کي پنهنجي فطري منطق ذريعي ثابت ڪري سگهجي ٿو پر روحاني تجربي جي اهميت لاءِ خدا جي تصور جو هڪڙو لازمي جزو هجڻ طور زور ڏيندي عقليت پسند تعصب جي خطرن کي ٿارياڻين. ان پنهنجي سلسلي جي بانيڪار اسيسي (Assisi) جي فرانسس (Francis) کي عيسائي زندگيءَ جو عظيم نمونو قرار ڏنو. ان جي زندگي جي واقف ٿي نظر ڊوڙائيندي خود بوناوينچر جهڙو ديني عالم ڪليسا جي عقيدن لاءِ ثبوت ڳولي سگهيو ٿي. تسڪن (Tuscan) شاعر دانتي اليگيري (Dante Alighieri)، 1265ع کان 3121ع، پڻ انهيءَ ڳالهه کان آگاهه ٿيو ته هڪڙو ساٿي يا دوست انسان الوهيت جو مظهر ٿي سگهي ٿو. جيئن دانتي جي معاملي ۾ فلورينس جي عورت بيٽرس پورٽيناري (Beatrice Portinari) هئي. خدا ڏانهن اها شخصائي پهچ سينٽ آگيستن واري هئي.

بوناوينچر پنهنجي رهبر فرانسس کي هڪڙو الوهي ظهور ڄاڻائڻ لاءِ پنهنجي بحث ۾ خدا جي وجود لاءِ انسيلم جي علم هستي واري ثبوت کي اختيار ڪيو. ان دليل ڏنو ته فرانسس هن حياتي ۾ اهڙي افضليت حاصل ڪئي هئي جيڪا انسان کان وڌيڪ پئي لڳي، سو اڃان هتي هيٺ ڌرتي تي رهندي اسان لاءِ ”اهو ڏسڻ ۽ سمجھڻ ممڪن آهي ته ”افضل“ موجود آهي... ته ان کان وڌيڪ بهتر ڪنهن به شي جو تصور نٿو ڪري سگهجي.“ (39) اصل حقيقت ته اسان ”افضل“ لاءِ اهڙو تصور ٺاهي سگهون ٿا ثابت ڪري ٿو ته اهو لازمي خدا جي اعليٰ ڪامليت ۾ موجود هوندو. جيڪڏهن اسان پاڻ تي غور ڪيون، جيئن افلاطون ۽ آگسٽين ٻنهي صلاح ڏني هئي، اسان کي ”اسان جي پنهنجي اندروني دنيا ۾“ خدا جو عڪس نظر ايندو. (40) اهو پنهنجي اندر جو مشاهدو لازمي هيو. ظاهر آهي، ڪليسا جي اجتماعي عبادت ۾ حصو وٺڻ به اهميت وارو هيو پر عيسائي کي پهريان لازمي طور پنهنجي وجود جي اونهائين ۾ جهاتي پائڻ گهرجي، جتي اهو ”عقل کان مٿي وجود ۾ پهچي ويندڙ“ ۽ خدا جو اهڙو ديدار ڪندو جيڪو اسان جي محدود انساني گمانن کان ماوراءِ آهي.

ٻنهي بوناوينچر ۽ اڪيناس مذهبي تجربي کي بنيادي ڳالهه سمجهيو هيو. اهي فلسفي جي روايت ڏانهن مخلص هيا، چوٽه ٻنهي، يهوديت ۽ اسلام ۾ فلاسافر اڪثر

ڪري صوفي هوندا هيا جيڪي ديني معاملن ۾ عقل جي محدوديت کان مڪمل خبردار هيا. انهن پنهنجي مذهبي عقيدې کي پنهنجن سائنسي تعليمات سان جوڙڻ ۽ ان جو پين وڌيڪ عام تجربن سان لاڳاپو ڏيکارڻ لاءِ خدا جي تجربې جي عقلي ثبوتن کي سهارو بڻايو هيو. انهن ذاتي طور خدا جي موجودگي تي شڪ ڪونه ٿي ڪيو ۽ گهڻا پنهنجين ڪاميابي جي رڪاوٽن کان پلي پٽ واقف هيا. اهي ثبوت بي دينن کي قائل ڪرڻ جي مقصد لاءِ ڪونه هيا. چوٽه ان زماني ۾ اسان جي جديد سوچ مطابق دهر يا ڪونه هيا. تنهن ڪري اها فطري تقاضا مذهبي تجربې لاءِ تهديد ڪونه هئي پر هڪڙي واڌو شي هئي: فيلسوفن انهيءَ ڳالهه کي ڪونه ٿي مڃيو ته توهان کي صوفياڻو تجربو حاصل ٿيڻ کان اڳ پاڻ کي خدا جي وجود لاءِ عقلي طور قائل ڪرڻو هيو. يهودي، اسلامي ۽ يوناني قدامت پسند دنياڻن ۾ فلاسفرن جي خدا کان صوفين جو خدا تڪڙو تڪڙو اڳتي نڪرندو پئي ويو.

سنڌيڪار جا اردو تان ترجمو ڪيل ڪتاب

=====

ڪربلا جي بهادر عورت

(حضرت زينب سلام الله تعاليٰ عليها)

.....

سيرت علي المرتضيٰ عليه السلام

.....

رڻ سڄوئي رت ڦڙا

(ميدانِ ڪربلا)

.....

هاشمين جو چنڊ

(غازي عباس علمدار عليه السلام)

.....

پير ڪامل

صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم

باب ستون

صوفين جو خدا

يهوديت، عيسائيت ۽ گهٽ پيماني تي اسلام سڀني شخصي خدا جي نظر تي ڪي هٿي وٺرائي آهي. انهيءَ ڪري اسان سوچي سگهون ٿا ته اهو تصور مذهب جي سٺي انداز ۾ نمائندگي ڪري ٿو. شخصي خدا وحدت پرستن کي انهيءَ قابل ڪيو ته اهي فرد جي مقدس ۽ ناقابل منسوخ حقن جو قدر ڪن ۽ انسان ذات کي مان مرتبي وارو بڻائين. يهودي عيسائي روايت ايتري انتها تي پهتل اهميت واري آزادي واري انسان پرستي کي حاصل ڪرڻ ۾ مغرب جي مدد ڪئي. اصل ۾ اهي اقدار (گڻ) شخصي خدا ۾ سلهاڙيل هيا، جيڪو اهي هر ڪم سرانجام ڏئي ٿو جنهن کي انسان ڪري ٿو: اهو جيئن اسان ڪيون ٿا ائين محبت ڪري ٿو، فيصلو ٻڌائي ٿو سزا ڏئي ٿو ڏسي ٿو ٻڌي ٿو ٺاهي ۽ تباهه ڪري ٿو. پيواه شروع ۾ انساني پسند ۽ ناپسند واري جوش جذبي سان ڀريل انتهائي شخصي خدا هيو. بعد ۾ اهو ماورائيت جي هڪڙي علامت ٿي ويو جنهن جون سوچون اسان جهڙيون ڪونه هيون ۽ ان جا طريقا مٿانهين سطح تي پهتل هيا، جيئن ڌرتي مٿان آسمان پيئل آهي. شخصي خدا مذهب جي هڪڙي اهم سمجهه جو عڪس پيش ڪري ٿو: انسانيت کان گهٽ ڪوبه گڻ اعليٰ ڪونهي. تنهن ڪري شخصي نظريو مذهبي ۽ اخلاقي ترقي ۾ هڪڙو اهم ۽ ناگزير مرحلو رهيو آهي. اسرائيلي پيغمبرن پنهنجن جذبن ۽ احساسن کي خدا سان منسوب ڪيو. هنن ۽ ٻڌمت وارن کي حقيقت مطلق کي اوتارن جي صورت ۾ هڪڙو شخصي روپ ڏيڻو پيو. عيسائين هڪڙي انسان ذات کي اهڙي نموني ۾ مذهبي زندگي جو مرڪز ٺاهيو جيڪو مذهب جي تاريخ ۾ يگانو هيو: ان يهوديت واري شخصي نظريي کي انتها تي پهچائي ڇڏيو. شايد اهو انهيءَ ڪري ٿيو جو جيڪڏهن اهڙي قسم جي تشبيهيت ۽ احساس موجود نه هجي ها ته مذهب پنهنجون پاڙون پختيون ڪري نه سگهي ها.

تاهر شخصي خدا هڪڙي وڏي ذميواري ٿي سگهي ٿو. اهو اسان جي پنهنجي تصور ۾ تراشيل محض هڪڙي صورت ٿي سگهي ٿو. اسان جي محدود خواهشن، انديشن ۽ ضرورتن جي، تصوير ڪشي. اسان اهو فرض ڪري سگهون ٿا ته اهو به انهن شين سان محبت ۽ نفرت ڪري ٿو جنهن سان اسان محبت ۽ نفرت ڪيون ٿا. انهن ڳالهين کان پاسو ڪرڻ لاءِ مجبور ڪرڻ جي بجاءِ اسان جي تعصبن کي هٿي ملي وڃي ٿي. جڏهن خدا ڪنهن تباهي کي روڪڻ ۾ ناڪام ٿيندو لڳي ٿو يا مورڳو ڪنهن المي

جي خواهش ڪري ٿو ته اهو ظالم ۽ بي حس لڳي سگهي ٿو. اهو آسان عقيدو ته تباهي خدا جي منشا آهي اسان کي اهڙين ڳالهين کي مڃڻ تي مجبور ڪندو جيڪي اصولي طور قبول ڪرڻ جي قابل ٿي ڪونهن. اهو خيال ته هڪڙي شخص طور خدا هڪڙي جنس رکي ٿو ان کي محدود ڪرڻ آهي. انهيءَ جو مطلب ته انساني نسل جي اڌ جنس مذڪر، مونث جنس جي قيمت تي مقدس ٿيل آهي ۽ اها ڳالهه انساني جنسي ريتن ۾ اعصابي ۽ نامناسب اثر برابري ڏانهن ڌڪي ڇڏيندي تنهن ڪري شخصي خدا خطرناڪ ٿي سگهي ٿو. اسان کي پنهنجي انا جي حدن مان ٻاهر نڪرڻ لاءِ مجبور ڪرڻ بجاءِ ”اهو“ اسان کي سکون سان انهن اندر رهڻ لاءِ مائل ڪري سگهي ٿو. جيئن ”اهو“ پاڻ لڳندو ائين اسان کي به ظالم بي حس، خود غرض ۽ متعصب ڪري سگهي ٿو. همدردي لاءِ اتساهڻ جي بجاءِ جيڪا سڀني ترقي يافته مذهبن جي سڃاڻپ جي نشاني هوندي ”اهو“ اسان کي راءِ قائم ڪرڻ، مذمت ڪرڻ ۽ غير اهم سمجهڻ لاءِ تلقين ڪري سگهي ٿو. تنهن ڪري ائين لڳي ٿو ته هڪڙي شخصي خدا جو نظريو اسان جي مذهبي ترقي ۾ صرف هڪڙو مرحلو ٿي سگهي ٿو. ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته دنيا جي سڀني مذهبن انهي خطري کي محسوس ڪيو آهي ۽ بالا و برتر هستي جي شخصي تصور کان ماوراءِ ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

اسان يهودي صحيفن کي پاڪيزگي ۽ بعد ۾ قبائلي ۽ شخصي يهودا (خدا) کي ترڪ ڪرڻ جي ڪهاڻي طور پڙهي سگهون ٿا، جيڪو بعد ۾ ي ه و ه ٿي ويو. عيسائيت، جيڪو اختلافي طور تي ٽنهي وحدانيت پرست دينن مان گهڻو شخصيت پرستي وارو مذهب آهي، ماورائي شخصي عقيدو متعارف ڪرائي مجسم خدا جي مسلڪ کي مڃرائڻ جي ڪوشش ڪئي. مسلمانن کي به قرآن شريف ۾ آيل انهن عبادتن کي سمجهڻ ۾ ڏکيائيون پيش آيون جن ۾ ڄاڻايو ويو آهي ته خدا انسانن وانگر ”ڏسي“، ”ٻڌي“ ۽ ”سوچي“ ٿو. ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ باطني روايت پيدا ٿي وئي، جنهن انهن جي خدا کي شخصي درجي مان ڪڍي ڪافي حد تائين نرواڻ، برهمڻ ۽ آتما جهڙين غير شخصي حقيقتن جي مشابهت ٻڌايو. صرف چند ماڻهو ئي تصوف کي سمجهڻ جي اهل آهن، پر ٽنهي وڏن مذهبن ۾ (مغربي عيسائيت کي ڇڏي ڪري) صوفين وارو خدا ئي هيو جنهن کي آخرڪار ايمان وارن منجهه وڌيڪ قبوليت حاصل ٿي، جيڪا اڄ تائين قائم آهي.

تاريخي وحدانيت پرستي اصل ۾ صوفيائي ڪونه هئي. اسان مراقبو يا گيان ڪندڙن جي تجربي ۾ فرق ڏٺو آهي. مثال طور نبي سڳورا ۽ گوتم ٻڌ. يهوديت، عيسائيت ۽ اسلام سڀئي يقيني طور عملي مذهب آهن، ۽ انهي ڳالهه کي يقيني بڻائڻ لاءِ وقف ٿيل آهن ته جيئن آسمان ۾ خدا جي منشا هلي ٿي ائين ڌرتي تي به خدا جي منشا مطابق هلڻو آهي. انهن پيغمبرائن مذهبن جو اهم گڻ ديدار ڪرڻ آهي يا خدا ۽ انسان ذات جي وچ ۾ شخصي ملاقات آهي. ان خدا جو تجربو عمل ڏانهن ڌيان ڏيڻ ذريعي

ٿيندو آهي؛ اهو اسان کي پاڻ ڏانهن سڏيندو آهي؛ اهو اسان کي پنهنجي محبت ۽ تعلق لاءِ اسان کي قبول ڪرڻ ۽ رد ڪرڻ جو اختيار ڏئي ٿو. اهو خدا خاموش مراقبي جي بجاءِ هر ڪلام ٿيڻ ذريعي انسانذات سان ڳانڍاپو ڪري ٿو. اهو هڪڙو مڪالمو چوي ٿو جيڪو عبادت جو اهم نقطو ٿي وڃي ٿو ۽ جنهن کي دنياوي حياتي جي عيبدار ۽ المناڪ حالتن ۾ سختي سان نمونو بڻائڻو آهي. عيسائيت ۾ جيڪو ٽنهي مذهبن مان وڌيڪ شخصيت پرستي وارو آهي، خدا سان تعلق جو مطلب محبت ڪرڻ آهي. پر هڪڙي لحاظ ۾ محبت ۾ اناپرستي جو امڪان هميشه موجود رهندو آهي. خود ٻولي به رڪاوٽ جو سبب ٿي سگهي ٿي. چوڻ اها اسان کي اسان جي دنياوي تجربي جي تصورن ۾ قابو ڪري رکي ٿي.

نئين سڳورن ڏند ڪٿائيت جي خلاف جنگ جو اعلان ڪيو هيو؛ انهن جو خدا بجاءِ قديم ترين ڏندڪٿا جي مذهبي زماني ۾ هجڻ جي تاريخ ۾ ۽ موجوده سياسي ڳالهين ۾ فعال هيو. بهرحال، وحدانيت پرستن جڏهن تصوف ڏانهن لاڙو رکيو ته ڏند ڪٿائيت پاڻ کي مذهبي تجربي جي ذريعي طور ٻيهر زور وٺرايو. ٽن لفظن ”ڏند ڪٿا“، ”تصوف“ ۽ ”اسرار“ جي وچ ۾ هڪڙو لساني تعلق آهي. سڀني يوناني فعل ”مستيئين“ (Musteion) مان نڪتل آهن؛ جنهن جو مطلب اڪيون يا ذات بند ڪرڻ آهي. تنهن ڪري ٽنهي لفظن جون پاڙون خاموشي ۽ پر اسراريت ۾ ڪتل آهن. (۱) اڄوڪي زماني ۾ اهي لفظ مغرب ۾ گهڻو مقبول ڪونهن. مثال طور لفظ ”ڏند ڪٿا“ اڪثر ڪري ڪوڙ لفظ جي بدران استعمال ٿيندو آهي؛ ڳالهائڻ جي مقبول طريقي ۾ ”ڏند ڪٿا“ هڪڙي اهڙي ڳالهه آهي جيڪا سچي ڪونهي. سياستدان يا فلمي اداڪار پنهنجين سرگرمين جي گندي خبرن کي اهو چئي ڏيان نه ڏيندا آهن ته اهي ”ڏند ڪٿائون“ آهن. دانشور ماضيءَ جي غلط نظرين جي لاءِ اهو چوندا آهن ته اهي ”ڏند ڪٿائي“ آهن. جڏهن کان روشن خيالي آئي آهي ”اسرار“ کي هڪڙي اهڙي شي طور ڏٺو ويو آهي جنهن کي صاف سٿرو ڪرڻ جي ضرورت آهي. اها ڳالهه عام طور تي منجهيل سوچ سان گڏوچڙ آهي. آمريڪا ۾ جاسوسي آکاڻي کي ”اسرار“ سڏيو ويندو آهي ۽ اهو انهيءَ صنف جو ڪمال آهي جو مسئلي کي اطمينان سان حل ڪيو وڃي ٿو. اسان کي معلوم ٿيندو ته مذهبي ماڻهو پڻ ”اسرار“ (ابهام) کي روشن خيالي دوران خراب لفظ سمجهڻ لڳا. ساڳي نموني ۾ ”تصوف“ اڪثر ڪري ”سودائين“، ”پٽاڪين“ يا عياشي ڏانهن ماڻل نشئي ماڻهن سان لاڳاپيل آهي. جيئن ته مغرب تصوف بابت ڪڏهن به تمام گهڻو پرجوش ڪونه رهيو آهي، دنيا جي ٻين علائقن ۾ ان جي قومه جواني دوران پڻ، تنهن ڪري انهن ۾ ان ڏاهپ ۽ ضابطي جي تمام گهٽ سمجهه آهي جيڪا انهيءَ نموني واري روحانيت لاءِ لازمي آهي. پوءِ به اهڙيون نشانيون ملن ٿيون جن موجب لهر رخ موڙيندڙ ٿي سگهي ٿي.

1960ع کان مغربي ماڻهو يوگا ۽ مذهبن جي ڪجهه طريقن ۾ فائدا ڳوليندا رهيا آهن. مثال طور بڌمت. جن مذهبن کي ڪنهن اڻ پوري خدائيت جي ذريعي گذلاڻ کان پاڪ هجڻ جي سرسري رهي آهي. انهن مذهبن جا يورپ ۽ آمريڪا ۾ تمام گهڻا پيروڪار پيدا ٿي ويا آهن. آمريڪي دانشور جوزف ڪئمپبيل طرفان ڏند ڪٿائيت تي ڪيل ڪم هڪڙو تازو رواج حاصل ڪيو آهي. مغرب ۾ تحليل نفسي لاءِ موجوده دلچسپي کي تصوف جي ڪنهن قسم لاءِ خواهش طور ڏسي سگهجي ٿو. انهيءَ لاءِ جو اسان کي ٻنهي قاعدن جي وچ ۾ ڌيان ڇڪائيندڙ هڪجهڙايون ڏسڻ ۾ اينديون. ڏند ڪٿائيت اڪثر ڪري روح جي ڳجهي دنيا کي کولي بيان ڪرڻ لاءِ ڪوشش جو ذريعو رهي آهي ۽ ٻنهي فريوڊ (Freud) ۽ جُنڱ (Jung) پنهنجي نئين وضاحت ڪرڻ لاءِ لاشعوري طور قديم ڏند ڪٿائن ڏانهن لاڙو ڪيو. مثال طور اوڊيپس (Oedipus) واري يوناني آکاڻي. ٿي سگهي اهو انهيءَ ڪري هجي جو مغرب ۾ ماڻهو دنيا جي هڪڙي خالص سائنسي نظريي لاءِ هڪڙي متبادل جي ضرورت محسوس ڪري رهيا آهن.

صوفيائو مذهب سڌو سنئون آهي ۽ مشڪل جي وقت ۾ غالب رسمي عقيدو جي مقابلي ۾ وڌيڪ مددگار ثابت ٿئي ٿو. تصوف جا قاعدا معتقد کي احد ڏانهن وٺي وڃڻ ۽ حاضر رهڻ جو هڪڙو مستقل احساس پيدا ڪن ٿا. تاهم شروعاتي يهودي تصوف جيڪو ٻي ۽ ٽين عيسوي صدي دوران اسريو ۽ يهودين لاءِ گهڻو ڏکيو هيو لڳي ٿو ته خدا ۽ انسان جي وچ ۾ وڏي ڏانهن ڌيان ڇڪائيندڙ هيو. يهودين اهڙي دنيا مان جنهن ۾ کين ستايو ويندو هيو ۽ غير اهم سمجهيو ويندو هيو ٺڪري هڪڙي وڌيڪ طاقتور الوهي دنيا ۾ وڃڻ گهريو. انهن خدا کي هڪڙو طاقتور بادشاهه تصور ڪيو جنهن تائين رسائي صرف ستن آسمانن منجهان هڪڙي ڏکي مسافري طئي ڪرڻ ۾ حاصل ڪري سگهجي ٿي. صوفين پنهنجا خيال ظاهر ڪرڻ جي لاءِ رين رارو سڌو سنئون انداز اپنائڻ جي بجاءِ پرشڪوه زبان استعمال ڪئي. ربي انهي روحانيت کان نفرت ڪندا هيا ۽ صوفي انهن جي دشمني کان بچڻ لاءِ ڪوشاڻ رهندا هيا. پوءِ به اهو ”خانقاهي تصوف“، جيئن ان کي سڏيو ويندو هيو، لازماً اهم ضرورت جو پورا ٿو ڪيو هوندو ڇو ته اهو رين رارو درسگاهن سان گڏوگڏ وڌندو ويجهندو رهيو تان ته اهو آخرڪار ٻارهيڻ ۽ تيرهيڻ عيسوي صدين دوران نئين يهودي تصوف ”قبالا“ ۾ شامل ٿي ويو. خانقاهي تصوف جون عاليشان عبارتون جيڪي پنجين ۽ ڇهين عيسوي صدين ۾ بابل ۾ مرتب ڪيون ويون هيون، ڏيکارين ٿيون ته صوفي، جيڪي پنهنجن تجربن بابت خاموش طبع هيا، ربيائي روايت سان مضبوط لاڳاپو محسوس ڪندا هيا، ڇو ته انهن ربي اڪيو، ربي اشماعيل، ۽ ربي يوحناڻ جهڙا عظيم روحانيت جا هيرو ماڻهو پيدا ڪيا. انهن يهودي جذبي ۾ هڪڙي نئين صورتحال کي ظاهر ڪيو جيئن انهن پنهنجن ماڻهن جي پاران خدا ڏانهن هڪڙي نئين واٽ جي سڃاڻپ ڪرائي.

جيئن اسان ڏٺو آهي ته رين رارو ڪجهه شاندار مذهبي تجربا حاصل ٿيل هيا. هڪڙي موقعي تي جڏهن مقدس روح آسمان منجهان باهه جي صورت ۾ ربي يوحناڻ ۽

ان جي شاگردن مٿان نازل ٿيو ته ان وقت اهي گهڻو ڪري خدا جي شاهي رُت واري سواري لاءِ حذريل عليه السلام جي عجيب تصور جي مطلب جي باري ۾ گفتگو ڪري رهيا هيا. رُت واري سواري ۽ پراسرار شبيهه وارو معاملو جيڪا پنهنجي تخت تي ويٺل هئي ۽ حذريل عليه السلام ان جي جهلڪ ڏٺي هئي، لڳي ٿو ته ابتدائي باطني سوچ وڇار جو موضوع رهيو آهي. رُت واري سواريءَ جو اڀياس گهڻو ڪري تخليقي ڪهاڻي جي تشريح بابت اندازي سان ڳنڍيو ويو هيو. مٿي آسمانن ۾ خدا جي تخت جي باري ۾ اسان وٽ صوفيائي منزل (رتبي) جي جيڪا ابتدائي معلومات آهي، اها هن روحاني سفر جي زبردست خطرن ڏانهن ڌيان ڇڪائي ٿي:

اسان جي ريبين سيڪاريو ته چار هڪڙي باغ ۾ داخل ٿيا ۽ اهي هي آهن: بن عزائي، بن زوما، اهر ۽ ربي اڪيو. ربي اڪيو انهن کي چيو: ”جڏهن توهان خالص سنگ مرمر جي پٿرن وٽ پهچو ته ائين نه چئجو ”پاڻي! پاڻي!“ چو ته اهو ٻڌايل آهي: ”جيڪو ڪوڙي ڳالهه ڪندو اهو منهنجي اکين جي آڏو بچي نه سگهندو.“ بن عزائي ٽڪ ٻڌي نهاريو ۽ مري ويو. ان بابت صحيفي ۾ آيو: ”مالڪ جي نظر ۾ سندس اوليائن جو موت قيمتي آهي.“ بن زوما ٽڪ ٻڌي نهاريو ۽ چريو ٿي ويو. ان جي باري ۾ صحيفي ۾ ٻڌايل آهي: ”ڇا توما کي لڏي؟ ايترو گهڻو ڪاءُ جيترو تنهنجي لاءِ مناسب آهي، نه ته تون ان سان ٿوڪجي ويندين، ۽ ان جي الٽي (قي) ڪندين.“ اهر راهه تان پٽڪي ويو يعني ملحد ٿي ويو. ربي اڪيو امن واري زندگي گذاري فوت ٿيو. (2)

صرف ربي اڪيو گهڻو سمجهدار هيو ۽ صوفيائي طريقي ۾ سلامتي سان بچي ويو. ذهن جي گهرائي جي سفر ۾ زبردست ذاتي خدشا شامل هوندا آهن چو ته ٿي سگهي ٿو ته اسان جيڪو ڏسون ان کي برداشت ڪرڻ جي قابل نه هجون. تنهن ڪري سڀني مذهبن ۾ تاڪيد ڪيل آهي ته صوفيا سفر صرف ڪنهن ذات ڏٺي جي رهنمائي ۾ ئي ڪري سگهجي ٿو، جيڪو تجربتي تي نظر رکندو، سالڪ جي مشڪل مرحلن مان گذرڻ ۾ مدد ڪري ۽ انهي ڳالهه جي پڪ ڪري ته سالڪ پنهنجي حيثيت کان اڳتي وڌڻ جي ڪوشش نه ڪري، جيئن ويچارو بن عزائي فوت ٿيو ۽ بن زوما چريو ٿي ويو. سڀئي صوفي عقل ۽ ذهني استحڪام تي اصرار ڪن ٿا. زين مسلڪ وارن ٻُڌن جو چوڻ آهي ته ڪنهن اعصابي مسئلي ۾ شڪار ماڻهوءَ جو پنهنجي علاج لاءِ مراقبو ڪرڻ بيڪار آهي چو ته ان جي ڪري اهو مورگو وڌيڪ بيمار ٿي ويندو. ڪجهه يورپي ڪئٿولڪ درويشن (اولياءَ) جي نرالي ۽ عجيب طور طريقي کي، جن کي صوفي طور مان ڏٺو ويندو هيو لازمي طور مختلف صورت سمجهڻ گهرجي. تلمودي بزرگن جي اها پراسرار ڪهاڻي ڏيکاري ٿي ته يهودي گهڻو شروع کان ئي انهي خطري کان آگاهه ٿي ويا هيا: تنهن ڪري اهي نوجوان ماڻهن کي قبالا جي رسمن ۾ شامل ڪونه ڪندا هيا جيستائين اهي پڪا پختا

سمجهدار نه ٿي وڃن. صوفي کي پنهنجي جنسي صحت مندي جو ثبوت ڏيڻ لاءِ شادي به ڪرڻ پوندي هئي.

صوفي کي ستن آسمانن واري سلطنت مان گذري خدا جي تخت تائين پهچڻو هوندو هيو. البت اها هڪڙي تصوراتي سفر جي اڏام هوندي هئي. ان کي ڪڏهن به لغوي معنيٰ ۾ ڪونه ورتو ويو پر هميشه ذهن جي ڳجهن گوشن ذريعي علامتي سفر سمجهيو ويو. ربي اڪيو جي ”خالص سنگ مرمر جي پٿرن“ جي باري ۾ عجيب تنبيهه انهيءَ رمز ڏانهن اشارو ڪري ٿي ته صوفيءَ کي پنهنجي روحاني سفر ۾ مختلف اهم لفظ ادا ڪرڻا هوندا آهن. انهن تصورن کي هڪڙي تفصيلي اصول (قاعدي) جي حصي طور ذهن نشين ڪرايو ويندو هيو. اڄ اسان کي خبر آهي ته بي سڏي (بي سرتي) تصور جو هڪڙو پور ڀڳ آهي، جيڪو خوابن ۾ سودائن ۾ ۽ پتڪيل ذهن ۾ نروار نظر اچي ٿو يا نفسياتي ۽ اعصابي حالتن، مثال طور، مرگهي يا هيجان ۾ ڏسڻ ۾ ايندو آهي. يهودي صوفي اهو تصور ڪونه ڪندا هيا ته اهي ڪو ”واقعي“ آسمانن ۾ اڏري رهيا آهن يا خدا جي محلات ۾ داخل ٿي رهيا آهن. پر مذهبي تصورن کي ترتيب ڏئي رهيا آهن جيڪي سندن ذهنن کي ضابطي ۽ قاعدي واري نموني ۾ پري ڇڏيندا هيا. انهيءَ ۾ وڏي مهارت ۽ مخصوص مزاج ۽ تربيت گهربل هئي. ان ۾ ساڳي نموني واري ذهني يڪسوئي گهربل هئي جيڪا زين يا يوگا جي قاعدن ۾ گهربل هوندي آهي، جيڪا معتقد کي شعور جي پيچيده واٽن منجهان پنهنجو رستو ڳولڻ ۾ مدد ڪندي آهي. بابل جي راهب هائي گائون (Hai Gaon)، 939ع کان 1038ع، پنهنجي وقت جي صوفياڻي عمل ذريعي چئن بزرگن جي ڪهاڻي وضاحت سان ٻڌائي، ”باغ“ خدا جي محلات جي بهشتي ڪمرن ڏانهن روح جي عارفاني اڏام جي حوالي ۾ آيو آهي. جيڪو ماڻهو اهڙو تصور ٺاهڻ جو خواهشمند هجي ۽ جيڪڏهن اهو ”آسماني شاهي سواري وارو رت ۽ مٿي ملائڪن جا ڪمرا ڏسڻ“ جي خواهش ڪري ٿو ته روحاني سفر لازمي طور ”عزت وارو“ ۽ ”مخصوص خويين سان مالا مال“ هوندو. اهو بغير عمل جي واقع ڪونه ٿيندو. اهڙي ماڻهوءَ کي مخصوص مشقون ڪرڻيون پونديون جيڪي اهي ساڳيون آهن جن تي يوگي ۽ سڄي دنيا ۾ گيان پڄاڻيندڙيا مراقبو ڪندڙ عمل ڪندا آهن:

”ان کي مقرر ٿيل ڏينهن تائين روزو رکڻو آهي، جڏهن خدا جو حمد ڪندو ته پاڻ سان سس پس ڪندي پنهنجو منهن زمين ڏانهن ڪيون ان کي پنهنجو مٿو لازمي ڳوڏن جي وچ ۾ جهلڻو آهي. ان جي نتيجي ۾ اهو پنهنجي دل جي ڳجهن خانن ۾ ٺهريندو ۽ ان کي ائين لڳندو جڏهن ان پنهنجين اکين سان ست ڪمرا ڏٺا، هڪڙي ڪمري کان ٻئي ڪمري ڏانهن انهيءَ لاءِ ويندو ته اتي وڃي ڏسي ته ڇا ٿو ڏسڻ ۾ اچي.“ (3)

ٿوري جو انهيءَ خانقاهي تصوف جون آڳاٽيون عبارتون هي ۽ ٽين عيسوي صدين جون آهن، پر مراقبي واري غوروفڪر جو اهو قسم گهڻو پراڻو آهي. انهيءَ سبب

سينٽ پال هڪڙي دوست جو حوالو ڏئي ٿو ”جنهن جو مسيحا سان تعلق هيو“ جنهن کي ڪي چوڏهن سال اڳ مٿي ٽئين آسمان تي قابو ڪيو ويو هيو. سينٽ پال کي اندازون ٿي ٿيو ته ان وجدان جي تشريح ڪئين ڪري پر اهو تسليم ٿي ڪيائين ته ”انسان کي مٿي بهشت ۾ پڪڙيو ويو هيو ۽ اتي اهڙيون ڳالهيون ٻڌائين جن کي نه انساني ٻوليءَ ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو ۽ نه وري انساني ٻولي ۾ هيون.“⁽⁴⁾

اهي وجدان پنهنجو پاڻ ۾ آخري حدون ڪونهن پر هڪڙي ناقابل بيان مذهبي تجربي جو ذريعو آهن جيڪو عام تصورن کان مٿانهون آهي. اهي صوفي جي ڪنهن خاص مذهبي روايت سان مشروط هوندا. وجد جي مشق ڪندڙ يهودي ستن آسمانن جا منظر ڏسندو چوڻ ان جو مذهبي تصور انهن مخصوص نشانين سان ڀريل آهي. ٻڌمت وارا گوتم ٻڌ يا گوتم ٻڌ جي پيروڪارن ۾ مختلف عڪس ڏسندا آهن؛ عيسائي ڪنواري مريم رضي الله تعاليٰ عنها جو خيال ذهن ۾ رکندا آهن. وجد جي مشق ڪندڙ انسان لاءِ انهن ذهني منظرن کي حقيقي يا مشاهدي جي علامت کان ڪا وڌيڪ شي سمجهڻ غلطي آهي. جيئن ته تصوراتي خيال گهڻو ڪري هڪڙي مرضياتي حالت آهي، تنهن ڪري انهن علامتن جي تشريح ڪرڻ ۽ سمجهڻ لاءِ ڌيان طلب قابليت ۽ ذهني يڪسوئي گهربل آهي، جيڪي علامتون ذهني يڪسوئي واري مراقبي ۽ يا طئي تجلين جي مشق دوران پيدا ٿينديون آهن.

ابتدائي يهودي وجدانن ۾ سڀني کان گهڻو متنازع ۽ نرالو وجدان پنجين عيسوي صدي جي هڪڙي لکت ”شور قوماه“ (Shiur Qomah) يعني ”بلندي جي پئمائش“ (”دي ميٿرمينٽ آف دي هائيٽ“) ۾ ملي ٿو جنهن ۾ هڪڙي شبيهه جو ذڪر ٿيل آهي جڏهن کي حزقيل عليه السلام خدا جي تخت تي ويٺل ڏٺو هيو. ”بلندي جي پئمائش“ ۾ ان هستي کي ”خالق“ سڏيو ويو آهي. خدا جي انتهائي نظاري جي مخصوص وصف جو بنياد گهڻو ڪري ”غزل الغزات“ جي ان ٽڪري تي آهي جيڪا ربي اڪيوا جي پسنديده بائبلي عبارت هئي. ڪنوار پنهنجي محبوب جو هيئن ذڪر ڪري ٿي:

”منهنجو محبوب ڳاڙهو ۽ وڻندڙ آهي، هزارن ۾ هڪڙو لڳي ٿو ان جو مٿو سونهري، خالص سونو آهي، ان جا زلف گهنڊيدار ۽ ڪارا چمڪندڙ آهن. ان جون اکيون انهن ڪبوترن جهڙيون آهن جيڪي کير ۾ وهنجي تلاءَ جي ڪپ تي آرام ڪرڻ لاءِ ويٺل هوندا آهن؛ ان جا ڳل خوشبوءِ سان واسيل گلن جون ٿاريون آهن. ان جا چپ گلاب جا گل آهن جن مان موهيندڙ مرڪ ٽپڪندي رهي ٿي، ان جا هٿ سونا ۽ گول آهن جڙ هيري جي موتين سان جڙيل هجن. ان جو پيٽ عاج جهڙو سفيد ۽ لسو آهي جنهن تي نيلىر جا گل ٺهيل هجن. ان جون ٽنگون سنگ مرمر جا ستون آهن.“⁽⁵⁾

ڪجهه ماڻهن ان کي خدا جي صفاتي بيان طور ڏٺو: يهودين جي نسلن جي مونجھاري لاءِ ”بلندي جي پئمائش“ ۾ مٿي ڄاڻايل فهرست ۾ خدا جا خاڪا مٿيون منجهائيندڙ آهن. ذهن مفلوج ٿي وڃي ٿو. بنيادي اڪائي يعني ڀرسانگ (فرسنگ) 180 کرب ”آگريڻ“ جي برابر آهي ۽ هر ”آگر“ زمين جي هڪ چيڙي کان ٻي چيڙي تائين ڦهليل آهي. اهي وڏي جسامت وارا خاڪا مٿو ڦيرائي ڇڏين ٿا؛ مطلب اهو آهي ته ”بلندي جي پئمائش“ ۾ اسان کي اهو ٻڌائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي ته خدا جي ماپ ڪرڻ يا ان کي انساني حوالن سان سمجهڻ ممڪن ڪونهي. اهو ٻڌائڻ جي ڪوشش عملي منصوبي کي خدا جي بالا ۽ برتري جو هڪڙو نئون تجربو مهيا ڪري ٿي. ان ۾ ڪا حيرت جي ڳالهه ڪونهي ته اڪثر يهودين خدا جي ماپ جي انهن ڪوششن کي گستاخي خيال ڪيو. انهيءَ ڪري ”بلنديءَ جي پيمائش“ جهڙو ڪتاب ان ڄاڻ ماڻهن کان لڪائي رکيو ويو هيو. لاڳاپيل تناظر ۾ ڏٺو وڃي ته ”بلندي جي پئمائش“ ڪتاب انهن معتقدن کي ڏيڻو هيو جيڪي پنهنجي روحاني رهبر جي رهنمائي هيٺ سڌي رستي تي هلڻ لاءِ تيار هيا ۽ انهن کي خدا جي افضليت جي هڪڙي نئين بصيرت سان روشناس ڪرائڻو هيو. جيڪا سمورن انساني درجن کان مٿانهين آهي. ان کي يقيني طور لغوي معنيٰ ۾ ناهي وٺڻو ۽ اها ڪا حتمي ڳجهي معلومات به فراهم ڪونه ٿي ڪري اها ڳالهه مزاج جو پاڻمرادو جذباتي رد عمل آهي جنهن هيبت ۽ حيرت جو احساس پيدا ڪيو.

”بلندي جي پئمائش“ ڪتاب اسان کي خدا جي باطني تصور جي ٻن لازمي جزن سان متعارف ڪرائي ٿو. جيڪي ٽنهي وحدانيت پرست مذهبن ۾ مشترڪ آهن. پهريون ته اهو لازمي طور تصوراتي آهي؛ ٻيو ته اهو بيان کان ٻاهر آهي. ڪتاب ۾ بيان ڪيل تشبيهه خدا جو تصور آهي جنهن کي صوفي پنهنجي اڏام جي انتها تي تخت تي ويٺل ڏسندا آهن. ان خدا جي باري ۾ ڪابه ڳالهه مڪمل طور تي نجي، محبتي يا حساس ڪونهي؛ دراصل ان جو تقدس اوڀرو آهي. بهرحال، جڏهن صوفي خدا جو ديدار ڪندا آهن ته تصوف جا صاحب وجد ۾ اچي ڳائڻ شروع ڪندا آهن، اهي راڳ خدا بابت تمام ٿوري معلومات فراهم ڪندا آهن پر اهي هڪڙو زبردست تاثر ڇڏيندا آهن.

”تقدس جي هڪڙي خوبي طاقت جو هڪڙو معيار هيبت جي خاصيت، يوائتي خاصيت، عظمت جو ڳڻ، هراس ڪرڻ واري خاصيت، دهشت جي خاصيت. خالق جي لبادي جو اهڙو قسم آهي. اسرائيل جو خدا ادونئي (Adonai) جيڪو عروج تي پهتل آهي، اهو پنهنجي جاهه و جلال واري تخت تي اچي ٿو. ان جو لباس اندران ۽ ٻاهران چٽيل آهي ۽ پورو ي ه وه ي ه وه سان ڀريل آهي. ڪابه اک ان لباس جو مشاهدو ڪرڻ جي قابل ڪونهي، نه گوشت پوست واريون اکيون، نه وري ان جي پانهن جون اکيون.“⁽⁶⁾

سوال اهو آهي ته جيڪڏهن اسان يهواه جي چوغي جي رنگ روپ جو تصور ڪرڻ جي قابل ڪونه آهيون ته خدا کي ڏسڻ جو ڪيئن ٿا سوچي سگهون؟

شايد ابتدائي يهودي صوفيائين لکڻين مان گهڻي مشهور پنجين عيسوي صدي واري لکت ”سيفر ييزيراه“ (Sefer Yezirah) يعني ”تخليق جو ڪتاب“ (”دي بوڪ آف ڪرئيشن“) آهي. ان ۾ تخليقي سلسلي کي معروضي صورت ۾ بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪونهي ڪئي وئي. بيان نڪ جي پڪائي وارو علامتي آهي ۽ خدا کي ٻوليءَ جي ذريعي دنيا کي تخليق ڪندڙ ڏيکاريو ويو آهي. ڄڻ اهو ڪو ڪتاب لکندو هجي. پر ٻوليءَ کي مڪمل طور تي هٿ ٺوڪيو بڻايو ويو آهي ۽ تخليق جو پيغام گهڻو واضح ڪونهي. عبراني ٻولي جي هر اکر کي عددي ملهه ڏنو ويو آهي. اکرن کي پاڳ وارن انگن سان ملائيندي، انهن کي اڻ ڪٽ جزن ۾ نئين سر ترتيب ڏيندي، صوفيءَ جو ذهن لفظن جي عام معنائن کان هٽي وڃي ٿو. مقصد صرف عقل کان پاسو ڪرڻ هيو ۽ يهودين کي ياد ڪرائڻ هيو ته لفظ ۽ تصور حقيقت مطلق جو خاڪو پيش نٿا ڪري سگهن. وري، ان جي حيثيتن جي باري ۾ حوصلې مند ٻوليءَ جو تجربو ۽ ان کي هڪڙي غير لسانی لچڪدار شئي ٺاهڻ، خدا جو ڪا به شئي هجڻ جو احساس پيدا ڪيو. صوفين ان خدا سان سڌو سنئون گفتگو جي خواهش نٿي ڪئي جنهن جو انهن هڪڙي همدرد دوست يا وڏي جي بجاءِ هڪڙي زبردست مقدس هستي طور تجربو ٿي ڪيو.

خانقاهي تصوف ڪو غير رواجي ڪونه هيو. نبي سڳوري حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي لاءِ به ٻڌايو ويو آهي ته بلڪل اهڙو ساڳيو تجربو ڪيو هئائون، جڏهن پاڻ عربستان کان يروشلم ۾ بيت المقدس تائين رات جو سير ڪيائون. کين حضرت جبرائيل عليه السلام نند مان اٿاري آسماني گهوڙي (براق) تي سوار ڪرائي وٺي ويو هيو. اتي پهچڻ تي حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ ٻين نبين سڳورن جي جماعت سندن استقبال ڪيو هيو جن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي نبوت کي تسليم ڪيو. ان کان پوءِ حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ حضرت جبرائيل عليه السلام ستن آسمانن مان گذري معراج وارو سفر ڪيو. هر آسمان تي هڪڙو نبي سڳورو ملاقات لاءِ موجود هيو. آخرڪار رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم الوهي دائري ۾ پهچي ويو. ابتدائي تذڪرا ان آخري منظر جي باري ۾ احترام طور خاموش آهن، البت اهو يقين ڪيو وڃي ٿو ته قرآن شريف جون هيٺيون آيتون ان واقعي جي باري ۾ ذڪر ڪن ٿيون:

”ان ته اهو جلوه پيرا ڏنو. (پير جي هڪڙي اهڙي وٺ وٽ جيڪو) اوچي مقام (سدرۃ المنتهي) وٽ آهي. ان جي ڀرسان جنت الماوي آهي. (۽ اهو نظارو ان وقت ڪيو جڏهن) پير کي ان شي ڏيکي رکيو هيو جيڪا شي اهڙي وقت ۾ ڏيکيندي آهي (يعني تجلِي) نه ته ان وقت ان جي اک چنڀي ۽ نه هيڏي هوڏي ڦري. بيشڪ پنهنجي رب جون وڏيون نشانين ڏنائين.“ (سورت نجم آيت 13 کان 17).

حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم خدا جي ذات کي نه پر ان جي ڪجهه نشانين کي ڏٺو هيو جن الوهي هستي ڏانهن اشارو ٿي ڪيو: هندومت ۾ پير جو وڻ منطقي سوچ جي حد جي علامت آهي. ڪوئي اهڙو طريقو موجود ڪونهي جنهن ۾ خدا جي نظاري جو سوچ ۽ ٻولي جي عام تجربن ۾ ڌيان ڇڪائي سگهجي. آسمان ڏانهن وڃڻ انساني روح جي وڌ کان وڌ مٿي منزل تائين رسائي جي علامت آهي. روح کي حقيقت مطلق جو دروازو سمجهيو ويندو آهي. آسمان ڏانهن خيالي تصور واري وڃڻ جو مثال عام آهي. سينٽ آگسٽين اوسٽيا (Ostia) جي مقام تي پنهنجي ماءُ سان گڏ خدا ڏانهن رفعت ڪرڻ جو تجربو ڪيو هيو جنهن کي ان پلوتينس جي زباني بيان ڪرايو:

”اسان جا ذهن خود ازلي هستي ڏانهن پرجوش اڪير سان مٿي کنيا ويا هيا. درجي بدرجي اسان سمورن مادي وجودن ۽ خود آسمان کي به پار ڪري وياسين؟ جتان سج، چنڊ ۽ ستارا ڌرتي تي روشن ڪرڻا وجهندا آهن. اندر جي روشني ۽ ڪلام ذريعي اڃان گهڻو اڳتي وياسين ۽ اسان پنهنجي هوش منجهه اچي وياسين.“⁽⁷⁾

آگسٽين جو ذهن بجاءِ ستن آسمانن واري سامي تصورن جي وجود جي عظيم لڙي جي يوناني تصور سان ڀريل هيو. اهو خدا ڏانهن ٻاهرين دائري منجهان لغوي معنيٰ ۾ سفر ڪونه هيو پر اندروني حقيقت ڏانهن ذهني اوج جو سفر هيو. اها وجداني اڏام ٻاهران کان ڪا ڄاڻايل شي لڳي ٿي، جڏهن اهو چوي ٿو ”اسان جا ذهن مٿي کنيا ويا“، ائين چڻ آگسٽين ۽ ان جي ماءُ مونيڪا خداوندي رحمت کي اطاعت گذاري سان وٺندڙ هيا، پر ”ازلي هستي“ ڏانهن انهيءَ باقاعدي اڏام ۾ سوچ ويچار ڪرڻ جي گنجائش آهي. آسمان ڏانهن سفر يا رفعت جو اهڙو ساڳيو تصور ”سائبيريا کان ٿيرا ڊيل فوگو (Tierra del Fuego) ڏانهن“ شمائين (Shamans) جي سرمستي وارن تجربن ۾ پڻ ڏٺو ويو آهي، جيئن جوزف ڪئمپبيل ٻڌايو آهي.⁽⁸⁾

رفعت جي علامت ظاهر ڪري ٿي ته دنياوي ادراڪ گهڻو پوئتي رهجي ويا. آخرڪار جيڪو خدا جو تجربو حاصل ٿئي ٿو اهو قطعي ناقابل بيان آهي، چوٽه عام زبان ۾ ايتري اهليت ڪونهي. يهودي صوفي خدا کان سواءِ ٻي ڪنهن به شي جو بيان ڪن ٿا پر خدا جو ڪونه ٿا ڪن. اهي اسان کي خدا جي چوغي، محلات، آسماني درٻار ۽ انساني نظر کان بچڻ لاءِ پاڻل نقاب وغيره بابت ٻڌائين ٿا، جيڪي ازلي نموني جو خاڪو پيش ڪن ٿا. جن مسلمانن حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي آسمان ڏانهن اڏام (معراج) تي غور ڪيو آهي اهي رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم طرفان خدا جي آخري ديدار جي مختلف حالت تي زور ڏين ٿا: ٻئي ڳالهه هيون، انهن خدا کي ڏٺو به هيو ۽ نه به ڏٺو هيو.⁽⁹⁾ صوفي پنهنجي ذهن ۾ هڪڙو ڀيرو تصوراتي سلطنت ۾ داخل ٿي وڃي ته اهو اهڙي نقطي تي پهچي وڃي ٿو جو نه تصور ۽ نه تخيل ان کي اڳتي وٺي وڃي سگهن ٿا. آگسٽين ۽ ان جي ماءُ مونيڪا به پنهنجي اڏام جي انتها

بابت ايترائي گهٽ ڳالهائيندڙ هيا، ان کي زمان و مڪان ۽ عام علم کان ماورا قرار ڏنائون. انهن خدا لاءِ ”ڳالهائو ۽ ڌڙڪيا“ ۽ ”دل جي پوري حضوري جي هڪڙي لمحي ذريعي ان کي تمام ننڍڙي درجي ۾ ڇهڻائون.“⁽¹⁰⁾ پوءِ انهن کي عام گفتگو ڏانهن موٽڻو پيو. هيٺ جتي بيان کي آڏان وڃ ۽ پڄاڻي آهي:

”ان موجب اسان چيو: جيڪڏهن ڪنهن تي گناه جو پوڄهه چپ چپات ۾ اچي ڪريو آهي، جيڪڏهن آسمان پاڻ مرادو ڍڪجي ويا آهن ۽ ڪوبه روح پنهنجو پاڻ ڪوبه آواز ڪونه ٿو ڪري ۽ پنهنجي باري ۾ بنا سوچڻ جي پنهنجو پاڻ کي بي مثل ٿو بڻائي، جيڪڏهن تخيل ۾ سمورا خواب ۽ تصور ڪڍي ڇڏجن، جيڪڏهن سموري ٻولي ۽ هر اڻ جتاڌار شي خاموش آهي. چوٽه جيڪڏهن ڪوبه هڪڙو ٻڌندو ته پوءِ اهو جيڪو آهي سڀئي ائين چوندا، ’اسان پنهنجو پاڻ وجود ۾ ڪونه آياسون، اسان کي ان وجود ڏنو جيڪو دائمي بقا جو مقدار آهي‘ (Psalm 79:35).... اهو ڪيئن ٿيو اهو تڏهن ٿيو جنهن وقت اسان پنهنجي رسائي کي اڳتي وڌايو ۽ ذهني سگهه جي هڪڙي تجلبي ۾ ازلي ڏاهپ حاصل ٿي جيڪا مڙني شين کان مٿي قائم آهي.“⁽¹¹⁾

اهو هڪڙي شخصي خدا جو صحيح فطري تصور ڪونه هيو: ائين چئجي ته انهن فطري رابطي جي ڪنهن به عام طريقي منجهان ”ان جو آواز ڪونه ٻڌو هيو“: عام سادي گفتگو ذريعي، ڪنهن ملائڪ جو آواز فطرت يا ڪنهن خواب جي حالت ذريعي. ائين ٿي لڳو ڇڻ انهن اهڙي هستي کي ”ڇهيو“ هيو جيڪا مڙني شين کان ماورا آهي.⁽¹²⁾ توڙي جو اهڙي قسم جي رفعت ثقافتي رنگ ۾ رنگيل آهي، اها زندگيءَ جي هڪڙي ناقابل ترديد حقيقت لڳي ٿي. بهرحال، اسان ان جي تشريح ڪرڻ پسند ڪيون ٿا، سموري دنيا ۾ ماڻهن تاريخ جي هر دور ۾ اهڙي قسم جي مراقبي جو تجربو ڪيو آهي. وحدانيت پرستن انتهائي ڳوڙهي بصيرت کي ”خدا جو ديدار“ سڏيو آهي: پلوتينس ان کي احد جو تجربو خيال ڪيو، ٻڌمت وارن ان کي نرواڻ جو نالو ڏنو. اهر نقطو اهو آهي ته اها هڪڙي اهڙي ڳالهه آهي جنهن کي روحاني اهليت جي مالڪ انسانن هميشه پسند ڪيو. خدا جي صوفيائي تجربي ۾ ڪجهه اهڙيون صفتون رکيل آهن جيڪي سڀني مذهبن ۾ مشترڪ آهن. اهو هڪڙو موضوعي تجربو آهي جنهن ۾ پنهنجي ذات کان ٻاهر ڪنهن معروضي حقيقت جو ادراڪ نه پر داخلي سفر جو عنصر شامل هوندو آهي. اهو سفر ذهن جي تصور ٺاهيندڙ حصي ذريعي ڪيو ويندو آهي، جنهن کي اڪثر ”تصور“ سڏيو ويندو آهي. آخر ۾ اها اهڙي شي آهي جيڪا صوفي مرد يا عورت سوچي سمجهي پاڻ ۾ پيدا ڪندا آهن: ڪجهه جسماني يا ذهني تجربا حتمي تصور جو نتيجو حاصل ڪندا آهن: اهو هميشه انهن تي بي خيالي ۾ ڪونه ايندو آهي.

آگستين ان خيال جو حامل نظر اچي ٿو ته نوازيل ماڻهو ڪجهه موقعن تي پنهنجي زندگي ۾ خدا جو ديدار ڪرڻ جي قابل ٿي ويا هيا: ان مثال طور حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ سينت پال جو حوالو ڏنو. پوپ گريگوري اعظم (540ع کان 604ع) جيڪو روحاني زندگيءَ سان گڏوگڏ هڪڙو طاقتور پوپ طور تسليم ٿيل اُستاد هيو، ان ڳالهه سان اتفاق ڪونه ڪيو. اهو ڪو دانشور ڪونه هيو پر هڪڙي روايتي رومي جي حيثيت ۾ روحانيت بابت ان جو هڪڙو وڌيڪ عملي خيال هيو. ان خدا جي باري ۾ سموري انساني علم جي اڻ چٽائي کي ٻڌائڻ لاءِ جهڙو ڌنڌو يا اونداهي جي استعارن کي استعمال ڪيو. ان جو خدا انسانن کان اهڙي ناقابل فهم اونداهي ۾ لڪل هيو جيڪا يوناني عيسائين، مثال طور ڊينيز ۽ نيسا جي گريگوري طرفان تجربو ٿيل اڻ چٽائي جي مقابلي ۾ وڌيڪ تڪليف ڏيندڙ هئي. گريگوري لاءِ خدا هڪڙو پريشان ڪن تجربو هيو. ان اصرار ڪيو ته خدا تائين پهچڻ مشڪل هيو. اهڙو ڪو پڪو نمونو ڪونهي جنهن سان اسان خدا بابت چڱي ريت ڪجهه ڳالهائي سگهون. اسان خدا جي باري ۾ ڪجهه به نٿا ڄاڻون. ماڻهن بابت اسان جي ڄاڻ جي بنياد تي اسان ان جي رويي بابت ڪا به اڳڪٿي نٿا ڪري سگهون: ”جڏهن اسان کي احساس ٿي وڃي ٿو ته اسان ان جي باري ۾ پوريءَ طرح ڪجهه به ڄاڻي نٿا سگهون ته پوءِ صرف اها حقيقت رهي ٿي ته اسان خدا متعلق چئون ته اهو حق آهي.“⁽¹³⁾ گريگوري مسلسل خدا ڏانهن رسائي جي ڪوشش ۽ تڪليف جي دائري ۾ گهمندو رهي ٿو. مراقبي وارو سڪون ۽ خوشي صرف سخت جدوجهد کان پوءِ چند گهڙين لاءِ حاصل ٿي سگهن ٿا. خدا جي قرب جي نعمت جو مزو چڪرڻ کان اڳ روح کي ان اونداهي مان ٻاهر نڪرڻ جو رستو ڳولڻو آهي جيڪا ان جي فطري عنصر آهي:

”اهو پنهنجي ذهن جي اکين کي ان شي تي ٽڪائي نه رکي سگهندو جيڪا ان ابھري نهار ۾ پنهنجي اندر ۾ ڏٺي آهي، چوٽه اهو (روح) پنهنجن عادت جي ڪري گھرائي ۾ غوطا هڻڻ لاءِ مجبور آهي. اهو انهيءَ دوران ڦٽڪي ٿو ۽ جدوجهد ڪري ٿو ۽ پنهنجو پاڻ کان مٿي وڃڻ جي ڪوشش ڪري ٿو پر پوئتي ٻڏي وڃي ٿو ماندائي سان ساڻو ٿيل، ان جي پنهنجي رواجي اونداهي منجه.“⁽¹⁴⁾

خدا تائين صرف ”ذهن جي وڏي ڪوشش“ کان پوءِ رسائي حاصل ڪري سگهبي جنهن کي ان سان منهن ڏيڻو آهي، جيئن حضرت يعقوب عليه السلام ملائڪ سان مقابلو ڪيو هيو. خدا ڏانهن ويندڙ رستو گناهه، لڙڪن ۽ ٽڪاوت سان گھيريل هيو. جيئن ئي روح ان ڏانهن وڌڻ جي ڪوشش ڪندو ”روح ڪجهه به ڪري ڪونه سگهندو سواءِ روڻ جي“. خدا لاءِ پنهنجي خواهش جي پيڙا ڪري اهو صرف ڳوڙهن ڳاڙڻ ۾ سڪون لهي ٿو ماندو ٿيل هجڻ ڪري.⁽¹⁵⁾ گريگوري ٻارهين عيسوي صدي تائين اهم روحاني رهبر رهيو. واضح طور تي مغرب خدا کي هڪڙي آزمائش طور ڳولڻ جاري رکيو.

مشرق ۾ خدا جي باري ۾ عيسائي تجربن جي اوندھ جي بجاءِ نور ذريعي سڃاڻپ ڪرائي پئي وئي. يونانين تصوف جي هڪڙي مختلف شڪل ٺاهي جيڪا پوري دنيا ۾ پڻ ملي ٿي. ان جو بنياد تخيل يا تصور تي ڪونهي پر دينيز طرفان بيان ڪيل خاموش تجربن تي ٻڌل آهي. انهن فطري طور خدا جي مڙني منطقي تصورن کي اهميت ڏني. جيئن نيسا جي گريگوري پنهنجي ڪتاب ”گيتن جي گيت تي تبصرو“ (”ڪمينٽري آن دي سانگ آف سانگس“) ۾ وضاحت ڪئي هئي. ”ذهن وسيلي ڄاڻل هر تصور انهن لاءِ جيڪي تلاش ڪن ٿا جستجو ۾ هڪڙي رنڊڪ ٿي وڃي ٿو. مراقبي ڪرڻ واري جو مقصد تصورن ۽ سڀني قسم جي خيالن کان ماوراءِ ٿيڻ هيو. چوٽه اهي صرف ڌيان خراب ڪري ٿي سگهيا. ان کان پوءِ اهو حضوري جو هڪڙو مخصوص احساس حاصل ڪري ٿو جيڪو ناقابل بيان ۽ ڪنهن پئي شخص سان تعلقات جي سمورن انساني تجربن جي پهچ کان يقيني طور ٻاهر هيو. (16) انهيءَ طرز عمل کي طمانيت يا داخلي خاموشي جو نالو ڏنو ويو. جيئن ته لفظ خيال ۽ تصور اسان کي صرف طبعي دنيا سان ٻڌي سگهن ٿا تنهن ڪري ذهن کي مراقبي جي طريقن ذريعي ڀر امن ڪرڻ ضروري آهي ته جيئن ان ۾ انتظار واري خاموشي پيدا ٿي سگهي. ان کان پوءِ ئي اهو حقيقت کي سمجهڻ جي اميد ڪري سگهندو جيڪا ان جي تصور جي دائري ۾ اچڻ واري هر شي کان ماوراءِ آهي.

هڪڙي ناقابل فهم خدا کي ڄاڻڻ ڪيئن ممڪن هو؟ يونانين انهيءَ تضاد کي گهڻو پسند ٿي ڪيو ۽ داخلي خاموشي دنيا ۾ خدا جي ”جوهر“ ۽ ان جي ”قوتن“ يا سرگرمين جي وچ ۾ پراڻي فرق ۾ تبديل ٿي وئي. جنهن اسان کي خدا بابت ڪنهن ڳالهه جو تجربو ڪرڻ جي قابل بڻايو. جيئن ته اسان خدا کي ائين ڪڏهن سڃاڻي (ڄاڻي) نٿا سگهون جيئن اهو پنهنجي ذات ۾ آهي انهيءَ ڪري اسان عبادت جي دوران جنهن ڳالهه جو تجربو ڪندا آهيون اهو ”جوهر“ نه پر ”قوتون“ آهن. انهن کي الوهيت جي شعاعن طور بيان ڪري سگهجي ٿو جيڪي خدا منجهان نڪري دنيا کي روشن ڪن ٿيون، پر اهي شعاعون خود خدا کان اهڙي نموني ڀر الڳ هيون جيئن سج جا ڪرڻا سج کان الڳ هوندا آهن. يونانين اهڙي خدا کي پڌرو ڪيو جيڪو مڪمل طور تي خاموش ۽ ناقابل ادراڪ هيو. سينٽ باسل ٻڌايو هيو: ”اهو ان جي ئي عطا ٿيل قوتن ڪري آهي جو اسان پنهنجي خدا کي ڄاڻون ٿا؛ اسان اهو اقرار ڪونه ٿا ڪيون ته اسان خود ”جوهر“ جي ويجهو پهچون ٿا، چوٽه ان جون قوتون اسان تي نازل ٿين ٿيون پر ان جو جوهر پهچ کان ڏور رهي ٿو. (17) عهدنامہ عتيق (قديم عهد نامو) ۾ انهيءَ الوهي قوت کي خدا جو جلال سڏيو ويو آهي. جديد عهدنامي ۾ اهو تبور (Tabor) جبل تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ذات ۾ جلوہ گر ٿيو هيو. جڏهن حضرت عيسيٰ عليه السلام جي انساني شڪل الوهي شعاعن سان نوراني صورت ۾ تبديل ٿي وئي هئي. هاڻي انهن سموري تخليقي ڪائنات تي غور ڪيو ۽ جيڪي ٻچي ويا هيا انهن کي ديوتا جو مرتبو ڏنائون. جيستائين لفظ ”قوت“ جو واسطو آهي، اهو خدا جو هڪڙو سرگرم ۽ سگهارو تصور هيو. جتي مغرب وارن خدا کي

پاڻ کي پنهنجن ازلي صفتن ذريعي سڃاڻپ ڪرائيندي ڏٺو ٿي يعني رحم، عدل، محبت ۽ ڪامل قدرت. اتي يونانين خدا کي پاڻ کي هڪڙي اڻڪٽ سرگرمي ۾ رسائي جوڳو بڻائيندي ڏٺو ٿي جنهن ۾ خدا ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ موجود هيو.

انهي مطابق جڏهن اسان عبادت ۾ ”قوتن“ جو تجربو ڪيون ٿا ته اسان هڪڙي لحاظ کان خدا سان سڌو سنئون ملاقات ڪري رهيا هوندا آهيون. توڙي جو ناقابل فهم هستي پاڻ لڪل رهي ٿي. داخلي خاموشي جي ماهر ايواگريس پونٽس (Evagrius Pontus) (وفات 399) اصرار ڪيو ته عبادت ۾ اسان خدا جي جيڪا چاڻ حاصل ڪيون ٿا ان جو تصور ۽ تشبيه سان ڪنهن به قسم جو واسطو ڪونهي. پر خدا جو هڪڙو تڪڙو تجربو آهي. تنهن ڪري داخلي خاموشي اختيار ڪندڙن لاءِ اهو ضروري هيو ته اهي پنهنجن روحن کي نقابن کان ٻاهر رکن: ان پنهنجن راهبن کي ٻڌايو ”جڏهن توهان عبادت ۾ مصروف آهيو ته پنهنجي اندر ۾ ڪنهن به معبود جي عڪس کي شباهه نه ڏيو ۽ پنهنجي ذهن کي ڪنهن حالت جي تاثر مطابق نه ڏيو. ان جي بجاءِ انهن کي گهرجي ته ’بي جسم هستي‘ ڏانهن غير مادي نموني ۾ رسائي جي ڪوشش ڪن.“ (18) ايواگريس هڪڙي قسم جي عيسائي يوگا جي رٿ پيش ڪري رهيو هيو. اهو اولڙي جو ڪو مرحلو ڪونه هيو. دراصل عبادت جو مطلب سوچ کي ٽانڪو ڪرڻ هيو. (19) بلڪه اهو خدا جو هڪڙو وجداني ادراڪ هيو. ان مان مڙني شين جي اتحاد جي احساس جو نتيجو نڪرندو. بي ڌياني ۽ تنوع، ۽ خودي جي نقصان کان آزادي. اهڙو تجربو جيڪو ٻڌ مذهب جهڙن غير وحداني مذهبن ۾ گيان ڌيان ڪندڙ ماڻهن کي حاصل ٿيندڙ تجربو سان چٽي نموني سان هڪجهڙو آهي. پنهنجي ذهن کي هڪڙي مخصوص طريقي سان پنهنجين خواهشن کان هٽائيندي. مثال طور: غرور، لالچ، رنج يا ڪاوڙ جيڪي انهن کي انا ۾ جڪڙي رکن ٿا - داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ پاڻ کي غير معمولي بڻائي ڇڏيندا آهن ۽ جبل تبور تي حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر ديوتا بڻجي ويندا آهن، جيڪو الوهي قوتن ذريعي شڪل صورت ۾ بدلجي ويو هيو.

ڊيوڊوشس (Diodochus)، جيڪو پنجين عيسوي صدي ۾ فوتس (Photice) جو بپشپ هيو، اصرار ڪيو ته اها ديوتائي حالت ايندڙ دنيا (آخرت) تائين دير ڪيل ڪونه هئي پر شعوري طور هن دنيا ۾ به تجربو ڪري سگهجي ٿي. ان ذهني يڪسوٿي جو هڪڙو طريقو سيکاريو جنهن ۾ ساهه کڻڻ جو عمل ملوث هيو: جيئن انهن ساهه اندر ٿي ڪنيو ته داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ دعا ٿي ڪئي: ”يسوع مسيح، خدا جو پٽ،“ ساهه ٻاهر ڪڍڻ دوران ان ورجايو ٿي. ”اسان تي رحم ڪر.“ بعد ۾ داخلي خاموشي اختيار ڪرڻ وارن انهي مشق ۾ سڌارو ڪيو: مراقبو ڪندڙ مٿو ۽ ڪلها جهڪائي ويهندا هيا ۽ پنهنجي دل يا ڏن ڏانهن نهاريندا هيا. اهي معمول واري عادت کان گهڻو وڌيڪ آهستي ساهه کڻندا هيا ته جيئن پنهنجي ڌيان کي اندر موڙي سگهن. اهو هڪڙو ڏکيو قاعدو هيو جنهن تي ڌيان سان عمل ڪرڻو هيو. اهو ڪنهن قابل ماڻهوءَ جي رهنمائي هيٺ ئي چڱي نموني

سان عمل پيرا ٿي پئي سگهيو. آهستي آهستي، ٻڌمت جي يوگين وانگر، داخلي خاموشي جي مشق ڪندڙ مرد يا عورت محسوس ٿي ڪيو ته اهو يا اها ذهني سوچن کي آرام سان هڪڙي پاسي رکي سگهن ٿا. تصوراتي شباهه جيڪا ذهن کي وڪوڙيون پئي هڻي اوجھل ٿي وئي ٿي ۽ انهن پنهنجي عبادت سان مڪمل محويت محسوس ٿي ڪئي. يوناني عيسائين پنهنجي لاءِ اهي ماهران طريقا ڳولي ويا هيا جيڪي صدين کان مشرقي مذهبن ۾ عمل پيرا هيا. انهن عبادت کي هڪڙي نفسياتي سرگرمي طور ڏٺو جڏهن ته آگسٽين ۽ گريگوري جهڙن مغربين سوچيو ته عبادت روح کي جسم کان آزادي ڏياري ٿي. مئڪسيمس (Maximus) اصرار ڪيو هيو: ”سڄو سارو انسان خدا ٿي سگهي ٿو انساني صفتن واري خدا جي عطا سان ديوتا ٿي ويندو.“ (20) داخلي خاموشي جي مشق ڪرڻ وارو انهيءَ جو قوت ۽ آواز جي هڪڙي لڳاتار آمد طور تجربو ٿي ڪيو جيڪو ايترو طاقتور ۽ زور وجهندڙ هيو جو اهو صرف خدا ئي ٿي سگهيو ٿي. جيئن اسان کي معلوم آهي ته يونانين انهي ”ديوتائيت“ کي هڪڙي بصيرت طور ٿي ڏٺو، جيڪا انسان لاءِ فطري هئي. انهن تبور جبل تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي بدليل صورت ۾ بشارت ڏني، بلڪل ائين جيئن ٻڌمت وارا گوتم ٻڌ جي تصور سان اتساهيل هيا، جنهن انسانذات جي پوري پوري اصليت حاصل ڪئي هئي. مشرقي قدامت پرست ڪليسائن ۾ نوراني صورت ۾ ظاهر ٿيڻ واري ڌڻ جي ضيافت تمام گهڻي اهميت واري آهي. ان کي ”الاهي وجود جو ظهور“ سڏيو ويندو آهي، يعني ديدار ڪرائڻ. پنهنجن مغربي ڀائرن جي برخلاف يونانين ائين ڪونه ٿي سوچيو ته ڊباءَ، سوڪهڙو ۽ هيڪلائي خدا جي تجربن لاءِ ڪي اثر تهديد جزا هيا؛ اهي بس مونجهارا هيا جن کان پرهيز ڪرڻ لازمي هئي. يونانين وٽ ”روح جي اونڌاهي رات“ جو ڪو مسلڪ ڪونه هيو. تمام اثرات ٻهلو گيٿسمين (Gethsemane) ۽ گلوري (Calvary) جي بجاءِ تبور (Tabor) هيو.

بهرحال، هر ڪو ماڻهو اهي اعليٰ منزلون ماڻي نٿو سگهي پر عام عيسائي انهي صوفيائي تجربن جي ڪجهه جهلڪ تشبيهن ۾ ڏسي سگهيا ٿي. مغرب ۾ مذهبي ذات سگهاري نموني سان حقيقي روپ وٺندي پئي وئي: انهن تاريخي واقعن کي حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ درويشن جي زندگين جي خاڪي ۾ پيش ڪيو. بهرحال، بازنطين ۾ تشبيهه کي هن دنيا ۾ ڪنهن شي جي نمائندگي جي مطلب ۾ نٿي ورتو ويو، پر داخلي خاموشي جي مشق ڪرڻ وارن جي ڪوشش هئي ته جيئن غير صوفين ۾ اتساهه پيدا ڪري سگهجي. جيئن برطانوي مورخ پيٽر برائون وضاحت ڪئي ”سموري مشرقي عيسائي دنيا منجهه تشبيهه ۽ تصور هڪٻئي جي تصديق ڪئي. گڏيل تصور جي هڪڙي مرڪزي نقطي ڏانهن ڪجهه ڳوڙهو ڌيان..... انهيءَ ڳالهه کي يقيني بڻايو ته ڇهين عيسوي صدي تائين مافوق الفطرت قوت ليڪ ليڪ خدوخال وٺي ورتا هيا، عام طور بيان ڪيو پئي ويو ته تشبيهه کي هڪڙي اصلي خواب جي معقوليت حاصل آهي.“ (21) تشبيهون ديندار ماڻهوءَ کي آگاهي ڏيڻ يا معلومات، نظريا يا عقيدا فراهم ڪرڻ

جي مطلب لاءِ ڪونه هيون. اهي مراقبي ۾ غوروفڪر ڪرڻ لاءِ هڪڙو مرڪز هيون، جيڪي ديندار ماڻهوءَ لاءِ الوهي دنيا ۾ هڪڙي قسم جي دريءَ جو ڪم ڪنديون هيون. بهرحال، اهي خدا جي بازنطيني تجربن لاءِ ايترو اهم ٿي ويون جو ائين عيسوي صدي تائين اهي يوناني ڪليسا ۾ جذباتي نظريا تڪرار جو مرڪز ٿي ويا هيا. ماڻهن پڇڻ شروع ٿي ڪيو ته مصور جڏهن حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تصوير ٿي ناهي ته اهو اصل ۾ ڇا جي منظرڪشي ڪري رهيو هيو. ان جي الوهيت جي تصويرڪشي ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو پر جيڪڏهن مصوراها دعوا ٿي ڪئي ته اهو صرف حضرت عيسيٰ عليه السلام جي انساني روپ جي تصويرڪشي ڪري رهيو هيو ته ڇا اهو نيسطوريت جو ڏوهي هيو يعني ته اهو ملحدانو عقيدو هيس ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جون انساني ۽ الوهي حالتون الڳ الڳ هيون؟ شبيهن جي مخالفت ڪندڙن (روايت شڪن) شبيهن تي هڪدم بندش وجهڻ گهري پر ٻن ناليوارن راهبن شبيهن جو دفاع ڪيو: بيت الحم ويجهو مارباس (Mar Sabbas) جي راهب خاني جي جان دمشقي (656ع کان 747ع) ۽ قسطنطينيه ويجهو اسٽيوڊوز (Studios) جي راهب خاني جي ٿيوڊور (759ع کان 826ع). انهن دليل پيش ڪيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تشبيهه ٺاهڻ کان منع ڪرڻ وارا مخالف غلط آهن، ڇو ته صورت مٿاڻ کان پوءِ مادي دنيا ۽ انساني جسم ٻنهي کي الوهي ڍانچو ڏنو ويو هيو ۽ مصور انهي ديوتائي انسانيت جي نئين روپ جي تصويرڪشي ڪري ٿي سگهيو. ائين اهو خدا جي عڪس جي پڻ تصويرڪشي ڪري رهيو هيو ڇو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام يعني ”لاگوس“ خدا جي شبيهه هيو. خدا کي لفظن ۾ سموئي نٿو سگهجي يا انساني تصورن ۾ ڀڃڪڙا ڪري نٿو سگهجي پر ان کي مصور جي قلم سان بيان ڪري سگهجي ٿو يا مناجاتن جي علامتي اشارن ڪنارن ذريعي واکاڻ ڪري سگهجي ٿي.

يونانين جي مذهب شبيهن تي ايترو انحصار ٿي ڪيو جو 820ع تائين شبيهن جي مخالفت ڪرڻ وارن کي عام خوشامدڙين ذريعي شڪست ٿي وئي هئي. بهرحال، اهو اقرار ته خدا ڪنهن به طريقي ۾ بيان ڪرڻ جهڙو هيو ان مان اهو مطلب ڪونه هيو ته ڊينيز جو معذرت وارو نظريو ترڪ ٿي ويو. ”گريٽر اپولاجي فار دي هولي اميجز“ نالي ڪتاب ۾ راهب نائيسفورس (Nicephoras) دعوا ڪئي ته شبيهون خدا جي خاموشي جو اظهار ڪندڙ هيون، پنهنجو پاڻ ۾ وجود کان ماوراءِ هڪڙي پراسرار هستي جي ناقابل بيان حيثيت کي نمايان ڪن ٿيون. لڳاتار ۽ ماڻ ۾ اهي انهي ديني روايت جي مقدس ۽ تمام گهڻي نڪار ۾ خدا جي ٻاجهه جي واکاڻ ڪن ٿيون. (22) ديندار کي چرچ جي عقيدن ۾ سکيا ڏيڻ ۽ انهن جي پنهنجي مذهب لاءِ واضح خيال ٺاهڻ ۾ مدد ڪرڻ جي بجاءِ، شبيهون انهن کي اسرار جي هڪڙي حالت ۾ رکن ٿيون. انهن مذهبي چترڪارين جي اثر کي بيان ڪندي نائيسفورس ان جي صرف موسيقي جي اثر سان پيٽ ڪري سگهيو فنن ۾ جنهن جو اثر ناقابل بيان ۽ ممڪن حد تائين گهڻو سڌو سنئون آهي. جذباتي

احساس ۽ تجربي کي موسيقي ذريعي اهڙي نموني ۾ پڄايو ويندو آهي جيڪو لفظن ۽ تصورن کان گوءَ ڪٽندڙ آهي. اوٽويهين صدي ۾ والتر پيٽر (Walter Pater) اقرار ڪيو هيو ته سموري فن موسيقي جي حالت ڏانهن اتساهيو ٿي. نائين صدي ۾ بازنطيني جي يوناني عيسائين دينيات کي شبيهه نگاري جي حالت ڏانهن اتساهيندڙ عنصر طور ڏٺو. انهن کي محسوس ٿيو ته منطقي بحثن جي مقابلي ۾ فن جي ڪم ۾ خدا کي وڌيڪ بهتر نموني ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو. چوٿين ۽ پنجين صدي جي جذباتي لفاظي وارن عيسائي دينيات جي مناظرن کان پوءِ اهي خدا جي هڪڙي شبيهه مرتب ڪري رهيا هيا، جيڪا عيسائين جي تصوراتي تجرب تي ٻڌل هئي.

اهو قطعي طور تي قسطنطنيه ۾ سينٽ مئڪرس (St. Macras) جي ننڍڙي راهب خاني جي مهنت سائمين (Symeon)، 949ع کان 1022ع، طرفان بيان ڪيو ويو جيڪو پوءِ ”نئون ديني عالم“ جي لقب سان مشهور ٿي ويو. ديني نظريي جي انهيءَ نئين نموني خدا جي وصف بيان ڪرڻ جي ڪا به ڪوشش ڪونه ڪئي. سائمين اصرار ڪيو ته اهو بي ادبي وارو عمل ٿي ويندو. دراصل خدا جي باري ۾ ڪنهن به نموني ۾ ڳالهائڻ جو مطلب اهو آهي ته ”جيڪو ناقابل فهم آهي اهو سمجهڻ لائق آهي.“⁽²³⁾ خدا جي نوعيت جي باري ۾ عقلي بحث ڪرڻ جي بجاءِ ”نئون دينياتي نظريو“ سڏي ۽ ذاتي مذهبي تجرب تي پاڙيندڙ هيو. خدا کي ذهن نشيني وارن اصطلاحن ۾ سمجهڻ ناممڪن هيو انهيءَ مان اهو مطلب نڪرندو ته خدا به جڻ ٻين وجودن وانگر ڪو وجود هيو جنهن بابت اسان ڪو خيال ناهي سگهون ٿا. خدا هڪڙو راز هيو. سڄو عيسائي اهو هيو جنهن خدا جو شعوري تجربو ڪيو هجي جنهن (خدا) پاڻ کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي انساني نوراني صورت ۾ ظاهر ڪيو هيو. سائمين پاڻ دنياوي زندگي ترڪ ڪري هڪڙي تجربي ذريعي مراقبي واري زندگي اختيار ڪئي هئي، جيڪو ان ڏانهن آسمان منجهان ايندي لڳو ٿي. شروع ۾ ته ان کي اندازو ڪونه هيو ته ڇا ٿي رهيو هيو پر آهستي آهستي ان کي خبر ٿيندي وئي ته ان جي هيٺ تبديل ٿي رهي آهي ۽ اهڙي نور سان ڀرجي ويو جيڪو خود خدا جو نور هيو. اها ڪا اهڙي روشني ڪونه هئي جنهن جي اسان کي خبر آهي: اهو نور شڪل، صورت ۽ شبيهه کان ماوراءِ هيو ۽ صرف عبادت دوران ئي ان جو تجربو وجداني انداز ۾ ٿي سگهيو ٿي.⁽²⁴⁾ پر اهو اهڙو تجربو ڪونه هيو جيڪو فقط راهبن ۽ ممتاز طبقي لاءِ مخصوص هجي، انجيل ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان اعلان ڪيل بادشاهي خدا سان هڪڙو اتحاد هيو جنهن جو هر ماڻهو جتي ڪٿي تجربو ڪري سگهيو ٿي، آخرت واري حياتي تائين انتظار ڪرڻ کان سواءِ.

تنهن ڪري سائمين لاءِ خدا ڄاتل ۽ اڻڄاتل هيو ويجهو ۽ پري هيو. ”ناقابل بيان معاملن کي رڳو لفظن ذريعي“ بيان ڪرڻ واري ناممڪن ڪم لاءِ ڪوشش ڪرڻ جي بجاءِ سائمين پنهنجن راهبن کي تاڪيد ڪيو ته انهيءَ ڳالهه تي پنهنجي ذهن کي لڳائين جيڪا سندن پنهنجن روحن ۾ نوراني صورت اختيار ڪندڙ حقيقت طور تجرب ۾

ايندي (25) جيئن خدا پنهنجي هڪڙي ديدار دوران سائمين کي ٻڌايو هيو: ”هاڻو مان خدا آهيان، جيڪو توهان جي سهوليت خاطر انسان ٿيو هيو ۽ ياد رک، مون ئي توکي پيدا ڪيو آهي، جيئن تون ڏسين ٿو ۽ مان توکي خدا بڻائيندس.“ (26) خدا ڪو خارجي مادي حقيقت ڪونه هيو پر هڪڙي لازمي موضوعي ۽ شخصي بصيرت هيو. تاهم سائمين طرفان خدا بابت ڳالهائڻ کان انڪار ان کي ماضي جي دينياتي نظرين جي بصيرتن کان ناتو ٿوڻ لاءِ ڪونه هرڪايو. ”نئون دينياتي نظريو“ سختي سان ڪليسا جي وڏن پادرين (فادرز) جي تعليمات تي ٻڌل هيو. سائمين پنهنجي ”هامس آف ڊوائين لو“ (خدا جي محبت جون مناجاتون) نالي ڪتاب ۾ انسان جي ديوتائي صورت اختيار ڪرڻ واري پراڻي يوناني عقيدي کي بيان ڪيو جيئن اٿاناسيئس ۽ مئڪسيمس بيان ڪيو:

”نور جنهن کي ڪير به ڪو نالو نٿو ڏئي سگهي، چوٽ اهو بلڪل نالي کان سواءِ آهي. نور ڪيترن ئي نالن وارو چوٽ اهو سڀني شين ۾ شامل آهي..... تون پاڻ کي گاهه ۾ ڪئين ٿو سمائي ڇڏين؟ ناقابل تبديلي ۽ مڪمل ناقابل رسائي حالت کي جاري رکندي تون استعمال نه ٿيل گاهه جي حالت کي ڪيئن ٿو محفوظ رکين؟“ (27)

ان خدا جي، جنهن انهي ڪاڀا پلٽ تي اثر ٿي ڪيو، وصف بيان ڪرڻ اجائي هئي، چوٽ اهو ڳالهه ٻولهه ۽ بيان ڪرڻ کان ماوراءِ هيو. تاهم هڪڙي تجربتي طور جنهن پنهنجي ڪامليت جي پيچڪڙي ڪرڻ کان سواءِ انسانذات کي ڪامل ٿي ڪيو ۽ اعليٰ شڪل ٿي ڏني، اهو خدا هڪڙي اهڙي حقيقت هئي جنهن تي ڪوئي اختلاف ڪونه هيو. يونانين خدا جي باري ۾ تثليث ۽ جسر هجڻ جا نظريا قائم ڪيا هيا، جن انهن کي ٻين وحدانيت پرستن کان الڳ ڪري ڇڏيو پوءِ به انهن جي صوفين جو اصل تجربو مسلمانن ۽ يهودين سان گهڻو هڪجهڙو (مشتريڪ) هيو.

توڙي جو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم بنيادي طور تي هڪڙو انصاف وارو معاشره قائم ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا، پر رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پاڻ ۽ سندن ڪجهه اصحابي صوفياڻي طبيعت ڏانهن لاڙو رکندڙ هيا ۽ مسلمانن جلدئي پنهنجي هڪڙي امتيازي صوفياڻي روايت جوڙي ڇڏي هئي. ائين ۽ نائين صدي دوران ٻين فرقن سان گڏوگڏ اسلام جي هڪڙي خانقاهي صورت به ٺهي، درباري دولت ۽ شروعاتي امت واري تقوا جي فقدان جي متعلق خانقاهي پير ۽ درويش به ايترا فڪرمند هيا جيترا معتزلي ۽ شيعا فڪرمند هيا. انهن مديني جي ابتدائي مسلمانن واري سادگي اپنائڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ ڪهري ان، جنهن کي عربي ۾ ”صوف“ چئبو آهي، مان ٺهيل ڪپڙي جو لباس پائڻ لڳا جيڪو انهن جي خيال ۾ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو پسنديدار لباس هيو. نتيجي ۾ انهن کي صوفي ڪوٺجڻ لڳو. انهن جي تقويٰ ۽ دينداري ڪري سماجي انصاف نهايت اهميت وارو ٿي ويو جيئن هڪڙي فرينج ڏاهي لوئس مئسگنيون (Louis Massignion) وضاحت ڪئي آهي:

”صوفيائي دعوت سماجي ناانصافين خلاف ضمير جي داخلي بغاوت جو نتيجو ۽ هڪڙو قاعدو آهي. نه صرف ٻين جي ناانصافين خلاف پر ابتدائي طور ۽ خاص طور تي خود پنهنجين ڪوتاهين خلاف پڻ، ڪنهن به قيمت تي داخلي پاڪائي ذريعي خدا کي ڳولڻ لاءِ شديد خواهش سان.“ (28)

شروع ۾ صوفين کي ٻين فرقن سان گهڻي هڪجهڙائي هئي. انهيءَ ڪري عظيم عقليت پسند معتزلي رهڻا واصل بن عطا (وفات 748ع) مديني جي درويش حسن بصري رضي الله تعاليٰ عنه (وفات 728ع) جو شاگرد رهيو هيو. حسن بصري رضي الله تعاليٰ عنه کي عظيم صوفي درويش هجڻ جي مڃتا مليل آهي.

عالم اسلام کي اڪيلو حقيقي ۽ سچو مذهب قرار ڏئي ان کي ٻين مذهبن کان پري ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيو هيو. پر صوفي حضرات جي اڪثريت سڀني سڌي رستي وارن مذهبن جي اتحاد جي قرآني نظريي تي عمل پيرا رهي. مثال طور اڪثر صوفين حضرت عيسيٰ عليه السلام جو احترام داخلي زندگي جي پيغمبر طور ڪيو. مورگو ڪن ته ڪلمي شريف ۾ به تبديلي ڪئي ۽ هيئن پڙهڻ لڳا: ”لا اله الا الله عيسيٰ روح الله“ جيڪو اصولي طور صحي هيو پر ارادن اشتعال ڏيارڻ واري عملي ڪوشش هئي. جتي قرآن شريف عدل واري خدا جو ذڪر ڪري ٿو جيڪو خوف ۽ هيبت جو به احساس ڏياري ٿو اتي صوفي درويش عورت حضرت رابع بصري رضي الله تعاليٰ عنها (وفات 801ع) خدا جي محبت جي ڳالهه اهڙي انداز ۾ ڪئي جيڪا عيسائين کي بلڪل اوڀري نه لڳي.

”تو سان مان هن طريقن سان محبت ڪيان ٿو: خود غرضي سان، ۽ ٻيو جيئن تون جنهن احترام جو مستحق آهين. اهو مطلب پيار آهي ته هر پساه سان تنهنجي باري ۾ سوچڻ کان سواءِ رهان. اهو خالص پيار آهي جڏهن تون منهنجي عاجزي واري نهار تان پردو هٽائي ٿو ڇڏين. هن يا هن ۾ منهنجي واکاڻ ڪونهي: پنهي ۾ تنهنجي واکاڻ آهي، مان ڄاڻان ٿو.“ (29)

مٿين دعا حضرت رابع بصري رضي الله تعاليٰ عنها جي هن دعا سان مڪمل هڪجهڙائي رکي ٿي: ”اي مالڪ! جيڪڏهن مان دوزخ جي خوف کان تنهنجي عبادت ڪيان ته مون کي دوزخ ۾ ساڻ ۽ جيڪڏهن مان جنت جي لالچ ۾ تنهنجي عبادت ڪيان ته مون کي جنت نصيب نه ڪن. پر جيڪڏهن مان تنهنجي عبادت تنهنجي رضا لاءِ ڪيان ته مون کي پنهنجي دائمي عطا کان ڪڏهن به محروم نه ڪجان!“ (30)

خدا جي محبت تصوف جو امتيازي نشان ٿي ويو. صوفين تي مشرق قريب جي عيسائي درويشن جو چاهي اثر ٿيو هجي، پر حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو اثر زياده زور وارو ثابت ٿيو. انهن خدا جو بلڪل اهڙو ئي تجربو ڪرڻ جي اميد رکي جيڪو حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي ٿيندو هيو جڏهن سندن مٿان وحي نازل ٿيندي هئي. فطري طور مسلمان ان جي آسمان ڏانهن معراج واري سفر کان پڻ متاثر ٿيل هيا، جيڪو خدا جي لاءِ انهن جي پنهنجي تجربي جو مثالي نمونو ٿي ويو.

صوفين اهڙا اصول ۽ قاعدا پڻ ٺاهيا جن سڄي دنيا جي صوفين کي شعور جي هڪڙي متبادل حالت حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڪئي. صوفين اسلامي ٽائون جي بنيادي ضرورتن ۾ روزا رکڻ، رات جو اوجاڳو ڪرڻ ۽ الله پاڪ جي نالن جو ورد ڪرڻ به شامل ڪري ڇڏيو. انهن مشقن جو نتيجو ڪڏهن ڪڏهن اهڙي صورت ۾ نڪتو جيڪو تڙيل ۽ بي لغام لڳندو هيو ۽ اهڙن صوفين کي ”مجدوب“ سمجهيو ويندو هيو. انهن مان پهريون صوفي حضرت بايزيد بسطامي (وفات 874ع) هيو. جنهن حضرت رابع بصري رضي الله تعاليٰ عنها وانگر خدا تائين پهچڻ لاءِ محبت جو رستو اختيار ڪيو. ان جو ايمان هيو ته خدا جي خوشنودي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش اهڙي طرح ڪرڻ گهرجي جهڙي دنياوي پيار جي معاملي ۾ محبوب کي خوش رکڻ لاءِ ڪئي ويندي آهي. پنهنجون ضرورتون ۽ خواهشون قربان ڪندي ته جيئن محبوب سان هڪ ٿي وڃجي. تاهم انهيءَ منزل کي ماڻڻ لاءِ ان جيڪي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ وارا اصول اختيار ڪيا آهي ان کي خدا جي ان شخصي نظر تي کان پري ڪڍي ويا. پنهنجي ذات جي گهراين ۾ پهچڻ کان پوءِ ان محسوس ڪيو ته خدا ۽ ان جي پنهنجي ذات جي وچ ۾ ڪوئي پردو حائل ڪونهي؛ بلڪ هر شئي جنهن کي ان پنهنجي ذات ٿي سمجهيو لڳي ٿي ته تحليل ٿي وئي آهي:

”مون مٿي الله ڏانهن سڄي نظر سان ٺهاريو ۽ ان کي عرض ڪيو: ”اهو ڪير آهي؟“ ان فرمايو ”اهو نه مان آهيان ۽ نه مون کان سواءِ ڪو ٻيو آهي. دنيا ۾ ڪوبه خدا ڪونهي سواءِ منهنجي“ پوءِ ان مون کي منهنجي اصلي حالت مان تبديل ڪري پنهنجي خودي ۾ ڌالي ڇڏيو. پوءِ مون ان سان ان جي زبان سان حال اوريو عرض ڪيو: ”توسان هجڻ مون تي ڪيئن ٿو ٺهڪي؟“ ان فرمايو ”مان تومنجهان آهيان.“ (31)

تاهم اهو انسان ذات لاءِ ڪو اوڀرو ”بيروني“ اجنبي معبود ڪونه هيو؛ معلوم اهو ٿيو ته خدا باطني طور تي نفس سان مشابهت رکندڙ هيو. ان ۾ باقاعده فنا جي نتيجي ۾ هڪڙي زياده وڌي ۽ ناقابل بيان حقيقت ۾ جذب ٿيڻ جو احساس پيدا ٿيو. ”فنا“ جي اها حالت صوفيائي نظر تي ۾ بنيادي حيثيت اختيار ڪري وئي. بايزيد بسطامي رحمت الله تعاليٰ عليه ڪلمي شريف جي مڪمل طور تي اهڙي نموني ۾ نئين تشريح ڪئي جنهن کي گستاخي وارو قرار ڏئي پئي سگهيو ليڪن ڪيترن ئي مسلمانن ان کي قرآن شريف ۾ بيان ڪيل اسلام جي معتبر تجربن جي طور تسليم ڪري ورتو.

ٻيا صوفي جن کي ”سنجيده“ چيو ويندو هيو انهن ڪجهه گهٽ مجذوبيت واري روحانيت کي ترجيح ڏني. حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعاليٰ عليه (وفات 910ع)، جنهن اسلامي تصوف جي سموري مستقبل جو ڍانچو ترتيب ڏنو کي يقين هيو ته بايزيد بسطامي واري انتها پسندي خطرناڪ ٿي سگهي ٿي. ان تعليم ڏني ته فنا کان پوءِ بقا حاصل ڪرڻ ضروري آهي يعني هڪڙي ترقي يافته ذات ڏانهن واپس موٽڻ. خدا سان اتحاد اسان جي فطري صلاحيتن کي تباهه ڪرڻ جي بجاءِ انهن جي تڪميل ڪندو

آهي: خدا کي پنهنجي دل ۾ وسائڻ لاءِ ذاتي انا کي ختم ڪرڻ وارو صوفي خود شناسي ۽ پاڻ تي ضابطو ڪرڻ جو وڌيڪ عظيم تجربو ڪندو آهي. اهو هڪڙو وڌيڪ مڪمل انسان ٿي ويندو آهي. تنهن ڪري جڏهن اهي فنا ۽ بقا جو تجربو ڪندا هيا ته صوفي اهڙي حالت حاصل ڪندا هيا جنهن کي يوناني عيسائي ”معبوديت“ چوندا هيا. حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعالیٰ عليه صوفي جي سموري جاکوڙ کي انسان جي تخليق ٿيڻ واري ڏينهن جي حالت ۾ واپسي طور تصور ڪيو: اهو ان آدرشي انساني حالت ڏانهن موٽي رهيو هيو جنهن جو خدا ارادو ڪيو هيو. اهو پنهنجي هستي جي ماخذ ڏانهن به واپس موٽي رهيو هيو. علحدگي ۽ اجنبيت جو تجربو صوفي لاءِ به ايتري مرڪزي حيثيت رکندو هيو جيتري افلاطوني يا غناسطي تجربي لاءِ اهو انهي ”علحدگي“ سان غير مشابهت ڪونهي جنهن بابت اڄوڪي دور ۾ فريوڊيني (Freudians) ۽ ڪليني (Kleinians) ڳالهه ڪن ٿا، توڙي جو نفسياتي ماهر ان جي نسبت غير موحداڻي ذريعي ڏانهن ڏين ٿا. حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعالیٰ عليه تعليم ڏني ته هڪڙي پيرومرشد جي نگراني هيٺ منظم ۽ محتاط جستجو جي ذريعي ڪوئي به مسلمان خدا سان ٻيهر متحد ٿي سگهي ٿو ۽ خدا جي بروقت ديدار جو احساس حاصل ڪري سگهندو جنهن جو ان، جيئن قرآن شريف ۾ اچي ٿو تڏهن تجربو ڪيو هيو جڏهن ان کي حضرت آدم عليه السلام جي پٺيءَ مان پيدا ڪيو ويو هيو. ان حالت ۾ ڏک ۽ علحدگي جو خاتمو ٿي ويندو آهي ۽ زياده عميق ذات سان يڪجائي جو احساس حاصل ٿيندو آهي. خدا ڪو الڳ ٿلڳ، خارجي حقيقت ۽ قاضي ڪونه هيو پر ڪنهن حد تائين هر شخص جي وجود جي بنياد سان گڏ:

”اي مالڪ، مون هاڻي ڄاڻي ورتو آهي، منهنجي دل ۾ ڪنهن جو ديرو آهي: راز ۾ دنيا کان الڳ، منهنجي زبان منهنجي معبود سان ڳالهايو آهي. سو هڪڙي نموني ۾ اسان متحد آهيون، ۽ هڪ آهيون: پوءِ به ٻي صورت ۾ جدائي اسان جي ازلي حيثيت آهي. توڙي جو منهنجي ڳوڙهي نهار کان گهري جلال ۽ عظمت تنهنجي چهري کي لڪائي ڇڏيو آهي، وجداني ۽ عجيب رحمت ۾ مان توکي منهنجي اندر کي ڇهندو محسوس ڪيان ٿو.“ (32)

اتحاد يا وصل تي اصرار توحيد جي قرآني تصور جي ياد ڏياري ٿو: پنهنجي منتشر ذات کي گڏ ڪندي صوفي پنهنجي ذاتي يڪجائي ۾ الوهي حضوري جو تجربو ڪندو هو. حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعالیٰ عليه تصوف جي خطرن کان چڱي طرح آگاهه هيو. پيرومرشد جي هدايت ۽ صوفين جي ڏکي تربيت تي عمل نه ڪرڻ وارا ماڻهو آساني سان صوفيائي سرمستي جو مفهوم غلط وٺي گمراه ٿي سگهيا ٿي ۽ جڏهن صوفي اهو چيو ٿي ته مان خدا سان هڪ آهيان ته ان جي اصل مطلب جو به عام خيال وٺي ٿي سگهيا. سمجھه کان چڙهيل دعوائون، جيڪي بايزيد بسطامي رحمت الله تعالیٰ عليه به

ڪيون ٿي، يقيني طور حڪومت جي ڪاوڙ پڙڪائي ٿي ڇڏي صوفي ازم انهي ابتدائي مرحلي ۾ ڪافي حد تائين هڪڙي اقليتي تحريڪ هئي ۽ عالم گهڻو ڪري ان کي هڪڙو غير معتبر اجتهاد سمجهندا هيا. بهرحال، حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعالیٰ عليه جي مشهور شاگرد حسين بن منصور حلاج سڀني احتياطن کي ٽڙي ڇڏيو ۽ پنهنجي صوفيائي نظريي کي جان جو نذرانو ڏنو. اهو عراق جي گهڻين ۾ گهمندي ڦرندي خلافت جو تختو اونڌو ڪرڻ ۽ هڪڙي نئين سماجي نظام کي قائم ڪرڻ جي تبليغ ڪندو رهندو هيو. حڪومت وارن ان کي قيد ڪيو ۽ پنهنجي هيرو حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر سوليءَ تي لٽڪي ويو. پنهنجي سرمستيءَ واري حالت ۾ الحلاج وڏي واڪي رڙ ڪئي: ”انا الحق.“ انجيل مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام به صليب تي چڙهڻ وقت ساڳي ڳالهه چئي هئي. ان چيو هيو ته مان رستو سچائي ۽ زندگي آهيان. قرآن شريف ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ خدا جي تجسيم جي عيسائي عقيدتي کي گستاخي وارو عمل چئي وري وري مسترد ڪيو ويو آهي. انهيءَ ڪري الحلاج جو نعرو ”انا الحق“ ٻڌي مسلمانن جو ششدر ٿي ويڃڻ ڪا عجيب ڳالهه ڪونه هئي. ”الحق“ خدا جي نالن مان هڪڙو نالو آهي ۽ ڪنهن به فاني هستي طرفان پنهنجي لاءِ اهو صفاتي نالو استعمال ڪرڻ شرڪ آهي. الحلاج خدا سان اتحاد واري حالت جي پنهنجي احساس کي بيان ڪري رهيو هيو جيڪو ايترو ويجهو هيو جو اهو سڃاڻپ وانگر محسوس ٿيو. جيئن ان پنهنجي هڪڙي نظم ۾ چيو:

”مان اهو آهيان جنهن سان مان محبت ڪيان ٿو ۽ اهو جنهن سان مان
محبت ڪيان ٿو مان آهيان: اسان هڪڙي بدن ۾ رهڻ وارا به روح
آهيون. جيڪڏهن توهان مون کي ڏسو ٿا ته توهان ان کي ڏسي رهيا
آهيو ۽ جيڪڏهن توهان ان کي ڏٺو ته توهان اسان بنهي ڪي ڏٺو.“⁽³³⁾

اهو فناء ذات ۽ خدا سان متحد هجڻ جو جرئت مندانو اظهار هيو جنهن کي ان جي اُستاد حضرت جنيد بغدادی رحمت الله تعالیٰ عليه فنا سڏيو هيو. الحلاج تي جڏهن ڪفر ۽ شرڪ جو الزام هنيو ويو ته ان جيڪو انڪار ڪيو ۽ شهادت جو موت قبول ڪيائين.

الحلاج کي جڏهن سوليءَ تي لٽڪائڻ لاءِ صليب وٽ وٺي آيا ۽ سولي ۽ ميخن کي ڏٺائين ته ماڻهن ڏانهن ڏٺائين ۽ هڪڙي دعا پڙهيائين جنهن جي هنن لفظن سان پڄاڻي ڪيائين: ”هي تنهنجا ٻانهي جيڪي مون کي مارڻ لاءِ گڏ ٿيا آهن، تنهنجي دين جي جذبي ۾ ۽ تنهنجي رضا حاصل ڪرڻ جي خواهش ۾، انهن کي معاف ڪر. اي مالڪ، ۽ انهن تي رحم ڪر. چوٽه سچ اهو آهي ته جيڪڏهن تون انهن تي اهو ظاهر ڪرين ها جيڪو تو مون تي ظاهر ڪيو آهي ته اهي ائين ڪونه ڪن ها جيڪو انهن ڪيو آهي ۽ جيڪڏهن تون مون کان اهو سڀ ڪجهه لڪائين ها جيڪو تون انهن جي نظرن کان

اوجھل رکيو آهي ته مان انهي پيڙا مان ڪونه گذران ها، تنهنجي ئي ساراه ڪيان ٿو جيڪو به تون ڪرين ٿو ۽ تنهنجو حمد بيان ڪيان ٿو جيڪا به تنهنجي رضا هجي.“ (34)

الحلاج جو نعرو ”انا الحق“ ظاهر ڪري ٿو ته صوفين جو خدا معروضي نه پر نهايت موضوعي حقيقت هيو. بعد ۾ امام غزالي رحمت الله تعاليٰ عليه دليل ڏنو ته ان ڪفر ڪونه ڪيو هيو صرف هڪڙي اهڙي باطني ڪيفيت جي دعوا ڪرڻ جي بيوقوفِي ڪئي هئي جيڪا نئين سيڪڙاڻ لاءِ گمراهي جو سبب ٿي سگهي ٿي. جيئن الله کان سواءِ ڪوبه عبادت جي لائق ڪونهي. جيئن ڪلمي شريف ۾ آهي، تنهن ڪري سمورا انسان بنيادي طور تي الوهي آهن. قرآن شريف ۾ ذڪر ڪيل آهي ته الله حضرت آدم عليه السلام کي پنهنجي شبيهه تي تخليق ڪيو ته جيئن اهو پاڻ کي آشڪار ڪري سگهي. (35) اهو ئي سبب هيو جو الله تعاليٰ ملائڪن کي حڪم ڪيو ته پهرين انسان کي سجدو ۽ تعظيم ڪن. عيسائين اهو فرض ڪري وٺڻ جي غلطي ڪئي هئي ته خدا جي سموري الوهيت بس هڪڙي ئي انسان ۾ سمائجي وئي هئي. صوفين اعتراض ڪيو. صوفي جنهن خدا جو پنهنجو اصلي ديدار وري حاصل ڪري ورتو هيو ان پنهنجي اندر منجهه الوهي عڪس کي وري ڳولي ورتو هيو. جيئن انسان جي تخليق جي پهرين ڏينهن تي واقع ٿيو هيو. صوفين جي هڪڙي پسندیده حديث قدسي ۾ ڄاڻايل آهي ته الله مسلمانن کي پنهنجي ايترو قريب ڪري ٿو جو لڳي ٿو ته اهو پنهنجي هر هڪ ٻانهي ۾ سمائجي ويو آهي ”جڏهن مان ان سان پيار ڪندو آهيان، مان ان جا ڪن ٿيندو آهيان جن سان اهو ٻڌندو آهي، ان جون اکيون جن سان اهو ڏسندو آهي، ان جا هٿ جن سان اهو وٺندو آهي ۽ ان جا پير جن سان اهو گهمندو آهي.“

الحلاج جي ڪهاڻي صوفي ۽ مذهبي حڪومت جي وچ ۾ دشمني کي ظاهر ڪري ٿي. جن وٽ خدا جو مختلف عقيدو آهي. صوفي جي لاءِ الهام ان جي پنهنجي روح اندر ظاهر ٿيڻ وارو هڪڙو واقعو آهي. جڏهن ته عالمن جهڙن روايت پسند ماڻهن جي نظر ۾ الهام هڪڙو اهڙو واقعو آهي جيڪو ماضي (تقدیر) ۾ اڳواٽ مقرر ٿيل هيو. بهرحال، اسان کي معلوم آهي ته يارهين صدي دوران ابن سينا ۽ امام غزالي جهڙن مسلمان مفڪرن خود محسوس ڪيو هيو ته خدا جي باري ۾ معروضي بيان غير تسلي بخش هيا ۽ انهن تصوف ڏانهن لاڙو ڪيو هيو. امام غزالي رحمت الله تعاليٰ عليه تصوف کي اقتدار ڏيڻ لاءِ قابل قبول بڻايو ۽ ظاهر ڪيو ته اهو اسلامي روحانيت جي معتبر ترين صورت آهي.

يارهين صدي دوران ايراني فلاسافر يحيٰ سهروردي ۽ اسپين ڄائي معيدالدين ابن عربي اسلامي فلسفي کي مستقل نموني ۾ تصوف سان گڏائي صوفين جي تجربن ۾ آيل خدا کي اسلامي سلطنت جي گهڻن ئي علائقن ۾ مقبول ڪرائي ڇڏيو. بهرحال، الحلاج وانگر سهروردي کي به عالمن نامعلوم سببن جي بنياد تي 1911ع ۾ حلب (اليپو) جي مقام تي موت جي سزا ڏني. ان ”مشرقي“ مذهب کي اسلام سان گڏائڻ جي ڪم کي پنهنجي

زندگيءَ جو مقصد بڻايو ۽ ائين ابن سينا طرفان شروع ڪيل منصوبي کي مڪمل ڪيائين. ان دعوا ڪئي ته قديم زماني ۾ سڀني اوليائن هڪڙي ئي مذهب جي پرچار ڪئي هئي. شروع ۾ اهو هرميس (Hermes) تي نازل ٿيو هيو (جنهن لاءِ سهروردي ٻڌايو ته اهو قرآن ۾ ذڪر ٿيل حضرت ادريس عليه السلام يا بائيبل وارو حضرت نوح عليه السلام هيو). يونان ۾ ان جي تبليغ افلاطون ۽ فيثاغورث ذريعي ٿي هئي، جڏهن ته مشرق وسطيٰ ۾ مجوسي زرتشت ذريعي. البت ارسطو کان پوءِ زياده محدود عقلي ۽ دانشورائي سوچ واري فلسفي ان کي مبهم بڻائي ڇڏيو. پر اهو باطني طور تي هڪڙي کان ٻئي وٺي تائين منتقل ٿيندو رهيو ۽ آخرڪار بايزيد بسطامي ۽ الحلاج جي ذريعي خود سهروردي تائين پهتو هيو. اهو فلسفو صوفياڻو ۽ تصوراتي هيو پر ان ۾ منطق کي ترڪ ڪرڻ وارو رويو شامل ڪونه هيو. سهروردي عقلي طور الفارابي وانگر ڪتر هيو پر سچائي تائين پهچڻ لاءِ وجدان جي اهميت تي ڀڄڻ زور ڏنائين. جيئن قرآن شريف ۾ تعليم ڏني وئي آهي ته مڙني سچائين جو ماخذ خدا آهي ۽ ان کي هر ان جاءِ تي ڳولڻ گهرجي جتي اهو ملي سگهندو هجي. انهيءَ مطابق اهو وحدانيت پرستي جي روايت سان گڏ بت پرستي ۽ زرتشتي ۾ به ملي سگهيو ٿي. تفرقي بازي جي شڪار عقيدن واري مذهب جي برخلاف تصوف اڪثر دعويٰ ڪئي ته خدا تائين پهچڻ جون واٽون ايتريون ئي آهن جيترو ماڻهن جو تعداد آهي. خاص طور تي تصوف ٻين جي عقيدي جي لاءِ هڪڙي غير معمولي رواداري جو اظهار وڪيو.

سهروردي کي عام طور تي شيخ الاشراق چيو ويندو آهي. يونانين وانگر ان به خدا جو تجربو نور جي صورت ۾ ڪيو. عربي ۾ اشراق جو مطلب اوڀر کان سج اڀرڻ وقت ظاهر ٿيندڙ پهرين روشني سان گڏوگڏ روشن خيالي به آهي: تنهن ڪري اوڀر هڪڙو جاگرافيائي علائقو ڪونهي پر نور ۽ توانائي جو ذريعو آهي. تنهن ڪري سهروردي جي اشراقي نظريي جي مطابق انسان هن دنيا جي تاريخين جي ڪري پنهنجي اصل کي نظرن کان اوجھل ڪري چڪا آهن ۽ پنهنجي اولين ماڳ ڏانهن موٽڻ جا خواهشمند آهن. سهروردي دعوا ڪئي ته ان جو فلسفو مسلمانن کي پنهنجي درست منزل ڳولڻ ۽ تصور جي ذريعي پنهنجي اندر ۾ موجود ازلي ڏاهپ کي صاف ڪرڻ ۾ مدد ڏيندو.

سهروردي جو نهايت پيچيدو فلسفو نظام دنيا جي مڙني مذهبي بصيرتن کي هڪڙي روحاني مذهب ۾ ملائڻ جي ڪوشش هئي. سچ جتي به ملي ان کي حاصل ڪرڻ ضروري هيو. نتيجي ۾ ان جي فلسفي اسلام کان اڳ واري ايراني علم ڪائنات کي افلاطوني سياراتي نظام ۽ نوافلاطوني نظريه صدور سان گڏائي ڇڏيو. ان وقت تائين ڪنهن به فيلسوف ايترا گهڻا حوالا قرآن شريف مان ڪونه ڏنا هيا. جڏهن ان ڪائنات تي بحث ڪيو ته سهروردي ڪائنات جي طبعي اصليت جي باري ۾ بيان ڪرڻ لاءِ دلچسپي ڪونه وٺي رهيو هيو. پنهنجي مشهور زمانه ڪتاب ”حڪمت الاشراق“ ۾ سهروردي فزڪس ۽ فطري سائنس جي مسئلن تي غور ڪرڻ سان شروعات ڪئي، پر

اها صرف ان جي ڪم جي صوفياڻي حصي لاءِ هڪڙي تمهيد هئي. ابن سينا وانگر اهو به فلسفي جي مڪمل عقلي ۽ معروضي جائزي سان مطمئن ڪونه هيو. توڙي جوان مڃيو ٿي ته ڪامل حقيقت جي وجداني ادراڪ ۾ منطقي ۽ مابعدالطبعياتي خيال پنهنجي حيثيت رکڻ ٿا. ان جي راءِ مطابق سچو ولي پنهنجي فلسفي ۽ تصوف ۾ اڳيرو هوندو. سدائين اهڙا اولياءَ هن دنيا ۾ رهندا آيا آهن. هڪڙي طريقي ۾ اها ڳالهه شيمن جي امامت واري نظر تي سان گهڻو ويجهو هئي. سهروردي مڃيو ٿي اهو روحاني اڳواڻ سچو قطب تارو هيو جنهن جي موجودگي کان سواءِ هي دنيا قائم رهي نٿي سگهي. توڙي جو اهو پردي ۾ لڪل رهي. سهروردي واري اشاراتي تصوف تي اڃا تائين ايران ۾ عمل ڪيو وڃي ٿو. اهو هڪڙو باطني طريقو آهي انهيءَ ڪري نه ته اهو ڪو مخصوص نوعيت جو آهي پر انهيءَ ڪري جوان ۾ اسماعيلين ۽ صوفين طرفان عمل پيرا ٿيندڙ هڪڙي قسم جي روحاني ۽ تصوراتي تربيت گهريل آهي.

شايد، يونانين اهو خيال ظاهر ڪيو هجي ته سهروردي جو طريقو ”ڪيريگمائي“ (Kerygmatic) جي بجاءِ ”ڊوگمائي“ (Dogmatic) هجڻ ڪري ٿاڦيل عقيدو آهي. سهروردي ان تصوراتي تجلجي کي ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. جيڪا سمورن مذهبن ۽ فلسفي جي مرڪز ۾ وسي ٿي. ۽ توڙي جوان زور ٿي ڏنو ته منطق ڪافي ڪونه هئي. پر ان ڳوڙهن رازن کي پروڙڻ ۾ ان جي درست هجڻ کان به انڪار ڪونه ٿي ڪيو. سچ ۽ حق کي سائنسي منطق سان گڏوگڏ باطني تصوف ۾ به ڳولڻو هيو. حساسيت جي لازمي تعليم ڏيڻ گهرجي ۽ تنقيدي ڏاهپ سان سمجهاڻڻ گهرجي.

جيئن ان جي نالي مان ظاهر ٿئي ٿو اشاراتي فلسفي جو جوهر نور جي علامت هيو جنهن کي خدا جو بلڪل صحيح هم معنيٰ لفظ خيال ڪيو ويو. گهٽ ۾ گهٽ ٻارهيڻ صدي تائين اهو غير مادي (بي جسم) ۽ ناقابل وضاحت هيو تڏهن به دنيا ۾ زندگيءَ جي نهايت واضح حقيقت به هيو. مڪمل طور ظاهر ظهور ان کي تعريف جي ڪا به ضرورت ڪونه هئي، پر هر ماڻهوءَ طرفان هڪڙي عنصر طور پروڙيو ويندو هيو جنهن حياتي کي ممڪن ٿي بڻايو. نور هر جاءِ تي موجود هيو: مادي جسمن سان جيڪا به تاباني واسطو رکندڙ هئي اها سڌو سنئون ان نور مان ايندي هئي، جيڪو انهن جي بدن کان ٻاهريون ذريعو هيو. سهروردي جي فلسفي ۾ نور الانوار فيلسوفن جي واجب الوجود سان مطابقت رکندڙ آهي. ان وهڪري جي ترتيب ۾ ننڍين روشنين جو هڪڙو سلسلو پيدا ٿي ڪيو. هر روشني نور الانوار تي پنهنجي انحصار کي تسليم ڪندي هڪڙو اولڙو ٿي ٺاهيو جيڪو مادي دنيا جو سرچشمو هيو. جيڪو هڪڙي بطليموسي سياري سان مطابقت رکندڙ هيو. اهو انساني اٽوٽندڙ صورتحال جو هڪڙو اهڃاڻ هيو. اسان مان هر هڪ جي اندر ۾ تاريخي ۽ نور جو هڪجهڙو ميلاپ هيو: نور يا روح کي ماءُ جي ڳپ ۾ روح القدس لاٿو جنهن کي حضرت جبرائيل عليه السلام طور به سڃاتو وڃي ٿو. روح نورن (انوار) جي اعليٰ دنيا سان گڏجڻ جي خواهش ڪري ٿو جيڪڏهن ڪنهن جي زماني

جي قطب، اولياء يا ان جي خليفي طرفان صحيح نموني ۾ تربيت ٿئي ته روح هن دنيا ۾ به ان جي جهلڪ ماڻي سگهي ٿو.

سهروردي پنهنجي ڪتاب ”حڪمت الاشراق“ ۾ خود پنهنجي بصيرت افروزيءَ جو به ذڪر ڪيو آهي. اهو ڄاڻ جي علمياتي مسئلي سان خيال ۾ گرفتار ٿيل هيو پر ڪابه واٽ ڳولي ڪونه سگهيو: ان جي ڪتابي علم ۾ ان کي ٻڌائڻ لاءِ ڪجهه به ڪونه هيو. پوءِ ان کي هڪڙي امام جي زيارت نصيب ٿي، هڪڙو قطب، روحاني معالج:

”اوچتو مان نمائائپ ۾ وڪوڙجي ويس: هڪڙو اکيون چنجهائيندڙ تجلو ظاهر ٿيو پوءِ هڪڙي انسان جي مشابهن ۾ هلڪي روشني ظاهر ٿي. مون ڌيان سان نهاريو ۽ اهوا تي موجود هيو.... اهو منهنجي ويجهو آيو مون کي اهڙي ته قرب سان ڪيڪاريائين جو منهنجي حيراني ختم ٿي وئي ۽ منهنجي چتاءِ واقفيت جي احساس کي رستو ڏنو. پوءِ مان ان سان ان پويشاني جي شڪايت ڪرڻ لڳس جيڪا ڄاڻ جي انهي مسئلي بابت مون کي هئي.

ان مون کي چيو ’ڀاڻ کي چوڪس رک ۽ تنهنجو مسئلو حل ٿي ويندو.“ (36)
ان جي بصيرت يا سجاڳي جو مرحلو (عمل) پيغمبرائي الهام ۽ پرجوش اتساهه کان گهڻو مختلف هيو. اهو گوتم ٻڌ جي نرواڻ سان وڌيڪ مشابهن رکندڙ هيو: تصوف خدا جي مذهبن ۾ هڪڙي طمانيت (ماڻي) واري روحانيت جو عنصر متعارف ڪرائي رهيو هيو. هڪڙي ٻاهرين حقيقت سان ٽڪراءُ جي بجاءِ بصيرت خود صوفيءَ جي اندر منجهان ظاهر ٿيندي ان حقيقتن جو ڪوبه انڪشاف ڪونه هيو. ان جي بجاءِ انساني تصور جي مشق ماڻهن کي عالم المثال سان واقف ڪرائڻ جي ذريعي انهن کي خدا ڏانهن موٽڻ جي قابل ڪندي

سهروردي هڪڙي آدي روپ واري دنيا بابت قديم ايراني عقيدتي ڏانهن گهڻو لاڙو ڏيکاريو جنهن موجب هن مادي دنيا ۾ موجود هر شخص ۽ شي جو آسماني دنيا ۾ هوبهو نقل موجود آهي. تصوف پراڻي ڏندڪٿا کي نئين سر مقبول ٿي ڪرايو جنهن کي وحدانيت پرست مذهبن بظاهر ترڪ ڪري ڇڏيو هو. آسماني دنيا جيڪا سهروردي جي لائحہ عمل ۾ عالم المثال ٿي وئي، اها هاڻي هڪڙي وچواري دنيا ٿي وئي، جيڪا اسان جي دنيا ۽ خدا جي وچ ۾ موجود هئي. ان کي عقل جي ذريعن سان يا حسن سان پروڙي نٿو سگهجي. اها هڪڙي تخليقي تصور جي صلاحيت هئي جنهن اسان کي لڪل آدي روپن جي دنيا کي ڳولڻ جي قابل ٿي ڪيو بلڪل ائين جيئن قرآن شريف جو علامتي تفسير ان جي حقيقي روحاني معنيٰ کي ظاهر ڪري ٿو. عالم المثال اسلام جي روحاني تاريخ جي اسماعيلي نظريي جي گهڻو ويجهو هيو جيڪو دنيا جي واقعن يا ابن سينا جي مافوق الفطرت هستي جي نظريي جو حقيقي مطلب هيو جنهن تي اسان گذريل باب ۾ بحث ڪيو. اهو اسلام جي سڀني مستقبل جي صوفين لاءِ پنهنجن تجربن ۽ الهامي ڪشفن جي تشريحي وسيلي طور

تمام اهم ٿيو. سهروردي انهن ڪشفن کي جانچي رهيو هيو جيڪي گهڻو نمايان طور هڪجهڙا آهن. آيا اهي ڪيترين ئي مختلف ثقافتن ۾ عاملن (پوپن)، صوفين يا مجذوبن کي ڏسڻ ۾ اچن ٿا. تازو انهي ڳالهه ۾ گهڻي دلچسپي ورتي وئي آهي. جُنگ (Jung) جو مجموعي بي سُڌي وارو نظريو انسانن جي انهي عام تصوراتي تجربي کي جانچڻ لاءِ هڪڙي وڌيڪ سائنسي ڪوشش آهي. مذهب جي رومانيائي آمريڪي فلاسافر مرسيا ايليئڊ (Mircea Eliade) جهڙن ٻين اسڪالرن اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته قديم شاعرن جا رزميه نظم ۽ سچين ڪهاڻين جا مخصوص قسم صوفياڻين پروانن ۽ وجداني سيرن مان ڪيئن ٿا نڪرن. (37)

سهروردي زور ڏنو ته صوفين جا مشاهدا ۽ حقيقي جون علامتون - مثال طور بهشت، دوزخ، يا قيامت جو ڏينهن - ايترا حقيقي آهن جيئن اهي واقعا جن جو اسان هن دنيا ۾ تجربو ڪيون ٿا، پر نمونو ساڳيو ڪونهي. انهن کي تجرباتي طور تي ثابت نٿو ڪري سگهجي پر تربيت يافته تصوراتي صلاحيت سان پروڙي سگهجن ٿا، جيڪا صلاحيت اهل ڪشف حضرات کي دنياوي واقعن جو روحاني دائرو ڏسڻ جي قابل بڻائي ٿي. جنهن ماڻهوءَ جي گهربل تربيت ٿيل ڪونه هوندي ان لاءِ اهو تجربو فضول آهي، بلڪل ائين جيئن ٻڌمت واري نرواڻ جو تجربو تڏهن حاصل ٿي سگهندو جڏهن ضروري اخلاقي ۽ ذهني مشقن تي عمل ڪيو ويندو. اسان جون سڀئي سوچون، خيال، خواهشون خواب ۽ تصور عالم المثال ۾ حقيقتن سان مشابهت رکندڙ آهن. مثال طور حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم رات جي سير دوران انهي وچواري دنيا کان آگاه ٿيا هيا، جنهن دوران اهي الوهي دنيا جي چائنٽ تائين پهچايا ويا هيا. سهروردي اها پڻ دعوا ڪئي ته يهودي تخت شاهي صوفين جا ڪشف تڏهن واقع ٿيا جڏهن انهن ذهن کي هڪ جاءِ تي ٽڪائڻ وارين پنهنجين روحاني مشقن دوران عالم المثال ۾ داخل ٿيڻ سگهيو هيو. تنهن ڪري جيئن فيلسوفن سوچيو هيو ائين خدا ڏانهن رسائي جو رستو رڳو عقل ۽ منطق منجهان ڪونه ٿو نڪري پر تخليقي تصور يعني صوفي جي دنيا منجهان به نڪري ٿو.

اڄ جيڪڏهن ڪو ناليوارو ديني عالم اهو چوي ته خدا هڪڙي اعتبار کان تصور (تخيل) جي پيداوار آهي ته مغرب ۾ به گهڻا ماڻهو مايوسيءَ جو شڪار ٿي ويندا. تڏهن به اها ڳالهه صاف آهي ته تخيل کي مذهبي صلاحيت ۾ مرڪزي حيثيت حاصل آهي. زان پال سائر (جين پال سارتر) ان جي وصف بيان ڪئي آهي ”اهڙي شي جي باري ۾ سوچڻ جي اهليت جيڪا موجود ئي نه هجي.“ (38) انسان ئي اڪيلو ساهوارو آهي جيڪو ڪنهن اهڙي شي کي تصور ۾ قيد ڪرڻ جي قابليت رکي ٿو جنهن جو ڪوبه وجود ئي نه هجي يا ڪا شي جيڪا اڃا وجود ۾ نه آئي هجي، پر بس اها ممڪن هجي. انهيءَ ڪري تخيل مذهب ۽ آرٽ سان گڏوگڏ سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ اسان جي وڏين ڪاميابين جو سبب رهيو آهي. خدا جي تصور جي ڪٽي ڪهڙي به تعريف ڪئي وڃي پر اها هڪڙي غير موجود حقيقت جو اولين مثال آهي، جيڪو پنهنجن خلقي مسئلن جي

باوجود هزارين سالن کان مردن ۽ عورتن کي اتساهيندو رهيو آهي. فقط هڪڙو نمونو جنهن سان اسان خدا جو تصور ڪري سگهون ٿا جيڪو حواسن ۽ منطقي ثبوت کان ناقابل ادراڪ رهي ٿو اهو علامتي اندازن واري تصور جو نمونو آهي. ۽ تصوراتي قوت جي مالڪ ذهن جو مکيه ڪم انهن علامتن جي تشريح ڪرڻ آهي. سهروردي انهن علامتن جي هڪڙي تصوراتي وضاحت پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جن جو انساني زندگيءَ تي تمام گهڻو اثر هيو. توڙي جو اهي جن حقيقتن جي حوالي طور بيان ٿينديون هيون اهي ڏکيون هونديون هيون. علامت يا تشبيهه جي وصف هڪڙي اهڙي شي يا خيال طور ڪري سگهجي ٿي جنهن کي اسان پنهنجن حواسن ذريعي پروڙي سگهون يا ان کي ذهن ۾ ويهاري سگهون. پر ان علامت ۾ اسان اصل شي جي بجاءِ ڪا ٻي شي ڏسون ٿا. اڪيلي منطق هڪڙي مخصوص ۽ دنياوي شي ۾ اسان کي خاص الخاص، هم گير ۽ ازلي هستي جو ادراڪ ڪرڻ جي قابل نٿي بڻائي سگهي. اهو تخليقي تصور جو ڪم آهي جنهن کي صوفين آرٽسٽن وانگر پنهنجين بصيرتن جو ماخذ قرار ڏنو. جيئن آرٽ ۾ آهي، ائين نهايت اثرائتيون مذهبي علامتون اهي آهن جن جي معلومات هڪڙي ذهين علم ۽ انساني حالت جي سمجهه مان ملي ٿي. سهروردي جنهن غير معمولي طور خوبصورت عربي ۾ لکيو ۽ هڪڙو نهايت وڏو قابل مابعدالطبعياتي مفڪر هيو. اهو صوفي هجڻ سان گڏوگڏ تخليقي آرٽسٽ به هيو. ظاهري طور غير متعلق شين کي پاڻ ۾ ملائي. سائنس کي تصوف سان، بت پرستائي فلاسافي کي وحدانيت پرست مذهب سان. اهو مسلمانن کي پنهنجون نئون علامتون تخليق ڪرڻ ۽ زندگي ۾ نئين معنيٰ ۽ اهميت ڳولڻ ۾ مدد ڪرڻ جي قابل هيو.

سهروردي کان به وڌيڪ گهڻو اثر رکندڙ معيذالدين ابن عربي (1165ع کان 1240ع) هيو. ان جي زندگيءَ کي اسان مشرق ۽ مغرب جي وچ ۾ سنڌو ڪرڻ واري علامت طور ڏسي سگهون ٿا. ان جو پي ابن رشد جو دوست هيو. هڪڙي موقعي تي ابن رشد جي ان سان ملاقات ٿي ته اهو نوجوان چوڪري (ابن عربي) جي دينداري کان گهڻو متاثر ٿي ويو هيو. ابن عربي هڪڙي ڊگهي بيماري دوران صوفي ٿي ويو ۽ ٽيهن سالن جي ڄمار ۾ يورپ ڇڏي مشرق وسطى ڏانهن هليو آيو. ان حج ادا ڪيو ۽ ٻه سال ڪعبت الله شريف ۾ عبادت ۽ رياضت ۾ گذاريائين پر آخرڪار فرات نديءَ جي ڪناري ملاتيه (Malatya) جي جاءِ تي رهائش اختيار ڪيائين. اڪثر ڪري ان کي شيخ الاڪبر سڏيو ويندو آهي. ان مسلمانن جي نظريه خدا کي گهڻو گهرائي ۾ متاثر ڪيو پر ان جو فڪر مغرب کي متاثر ڪري ڪونه سگهيو. چوٽه مغرب جو خيال هيوت اسلامي فلسفو ابن رشد سان گڏ ختم ٿي ويو هيو. مغربي عيسائيت ابن رشد جي ارسطوي خدا کي قبول ڪيو جڏهن ته اسلامي دنيا ماضي قريب تائين صوفين جي تصوراتي خدا کي اپنائي رکيو.

1210ع ۾ جڏهن ڪعبت الله شريف جو طواف ڪري رهيو هيو ته ابن عربي کي هڪڙي بشارت حاصل ٿي جنهن جو ان تي ڳوڙهو ۽ پائيدار اثر ٿيو: ان نظام (Nizam)

نالي هڪڙي نوجوان چوڪري ڏني هئي، ان جي چوڌاري نور جو هالو هيو ۽ ابن عربي محسوس ڪيو ته اها سوفيا يعني الوهي ڏاهپ جو پرتو هئي. انهي الوهي وجود جي نظاري ان کي محسوس ڪرايو ته جيڪڏهن اسان فقط فلسفي جي منطقي دليلن تي ڀاڙبو ته اسان جي لاءِ خدا سان محبت ڪرڻ ناممڪن ٿي ويندو. فلسفو الله جي قطعي ماورائيت تي زور ٿي ڏنو ۽ اسان کي ياد ٿي ڏياريو ته ڪا به شي ان جهڙي ڪونهي. اسان اهڙي اوڀري هستي سان ڪيئن ٿا محبت ڪري سگهون؟ البت اسان خدا سان محبت ڪري سگهون ٿا جيڪڏهن اسان ان جي مخلوق تي نظر ڪيون: ”جيڪڏهن توهان ڪنهن وجود سان ان جي خوبصورت ڪري محبت ڪيو ٿا ته توهان ٻئي ڪنهن سان نه پر خدا سان محبت ٿا ڪيو ڇو ته اهوئي خوبصورت هستي آهي.“ اها ڳالهه ان پنهنجي ڪتاب ”فتوحه المڪيه“ ۾ ٻڌائي. ”انهيءَ مطابق پنهنجن سڀني رخن ۾ محبت جو مرڪز اڪيلو خدا آهي.“⁽³⁹⁾ ڪلمو شهادت اسان کي ياد ڏياري ٿو ته الله کان سواءِ ڪوئي معبود ڪونهي. ان جي نتيجي ۾ الله کان الڳ ڪائي خوبصورت ۾ وجود ڪونهي. اسان خدا کي ان جي اصل ذات ۾ ڪونه ٿا ڏسي سگهون، پر اهڙي نموني ۾ ڏسي سگهون ٿا جيئن اهو پاڻ کي ظاهر ڪرڻ لاءِ پسند ڪري. مثال طور نظام جهڙين شخصيتن جي صورت ۾ جيڪي اسان جي دلين ۾ محبت جو جذبو پيدا ڪري ڇڏينديون آهن. دراصل پنهنجي لاءِ مثالي صورتون ٺاهڻ صوفيءَ جو فرض هيو ته جيئن اهو نظام جهڙين چوڪرين کي ڏسي سگهي. محبت بنيادي طور تي هڪڙي اهڙي شي جي خواهش جو نالو آهي جيڪا غير حاضر هوندي آهي. اهوئي سبب آهي ته اسان جي زياده تر انساني محبت مايوس ڪن هوندي آهي. نظام ”منهنجي جاکوڙ جو مقصد، منهنجي اميد ۽ نهايت پاڪ ڪناري“ ٿي وئي هئي. جيئن ان پنهنجي محبت وارن نظمن جي ديوان جي مهاڳ ۾ چيو آهي:

”موجوده ڪتاب جي ترتيب لاءِ مون جيڪي بيت ٺاهيا آهن انهن بيتن ۾، مون ڪڏهن به الوهي بشارتن ڏانهن اشارو ڪرڻ کان هٿ ڪونه روڪيو آهي. روحاني ملاقاتون، فرشتائن عقلن جي دنيا سان اسان جي دنيا جو مشابهنون. هن ۾ مون علامتن ۾ سوچڻ جي پنهنجي عام ڍنگ کي ٺهڪندڙ بڻايو آهي. اهو انهيءَ ڪري جو ڏسڻ ۾ نه اچڻ واري دنيا جون شيون مون کي اصل حياتي وارين شين کان وڌيڪ ڪشش ڪن ٿيون ۽ انهيءَ ڪري به ته ان نوجوان چوڪريءَ کي ٺيڪ خبر هئي ته مان ڪنهن جو حوالو ٿي ڏنو.“⁽⁴⁰⁾

تخليقي تخيل ان نظام نالي چوڪريءَ کي خدا جي اوتار ۾ تبديل ڪري ڇڏيو هيو. تقريبن اسي سالن کان پوءِ نوجوان دانتي اليگيري (Alighieri Dante) کي به فلورنس ۾ اهڙي قسم جو تجربو ٿيو هيو جڏهن ان بيٽرس پورٽيناري (Beatrice Portinari) کي ڏٺو. ان تي نظر پوڻ سان ئي ان کي پنهنجو روح ڪنهندي محسوس ٿيو ۽ لڳو ٿي ته ان جي رڙ

ٿي ٻڌائين: ”مون کان وڌيڪ طاقتور هستي جو مشاهدو ڪر جيڪا منهنجي مٿان حڪم هلائي ٿي.“ دانتي ان گهڙيءَ کان پوءِ بئيرس لاءِ پنهنجي محبت جي غلبي ۾ اچي ويو جنهن حاڪميت حاصل ڪري ورتي ”منهنجي تخيل ان کي جيڪا سگهه ٿي ڏني ان ڪري“ (41) دانتي لاءِ بئيرس الوهي محبت جو عڪس بڻجي وئي ۽ پنهنجي ڪتاب ”دي ڊوائين ڪاميڊي“ (The Divine Comedy) ۾ اهو ٻڌائي ٿو ته بئيرس جو اهو اولڙو ان کي دوزخ، عالم برزخ ۽ بهشت منجهان هڪڙي تصوراتي سفر ذريعي خدا جي ديدار جي نظاري تائين ڪيئن وٺي ويو. دانتي جي شاعري تي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي معراج جي باري ۾ مسلمانن طرفان ڪيل تذڪرن گهرا اثر مرتب ڪيا؛ تخليقي تصور جي باري ۾ ان جو نظريو يقيني طور ابن عربي جهڙو هيو. دانتي دليل پيش ڪيو ته اها ڳالهه صحيح ڪونهي ته تخيلي صلاحيت اڳ مادي دنيا جي شين جي مشاهدي مان نڪتل عڪسن کي گڏائي ٿي، جيئن ارسطو جو خيال هيو: جزوي طور اهو خدا طرفان هڪڙو الهام هيو:

”او پُرتخيل نقش، جيڪو اڪثر اسان کان زوري پري هتي وڃي ٿو
اسان کان ايترو ڏور جو اسان گهٻرائجي وڃون ٿا، پوڙا، توڙي جو اسان
جي چوڌاري هزار دهل وڄندا رهن. توکي ڪير ٿو هٽائي ڇڏي جڏهن
حواس توکي ڏيکاري يا محسوس ٿا ڪرائين؟ نور توکي ڦيري ٿو
ڇڏي آسمان ۾ تيار ٿيل، ان جي مرضي سان ٿئي ٿو جيڪو ان کي
هيٺ موڪلي ٿو يا وري پاڻمرادور وپ ڌاريندڙ.“ (42)

سموري نظم ۾ دانتي درجي بدرجي حسياتي ۽ نظري تصوير جي ترتيب کي چٽو ڪري ٿو. دوزخ جون وضاحت سان طبعي وصفون زميني جنت ڏانهن عالم برزخ جو مٿي ڏکيو ۽ جذباتي چڙهائي چڙهڻ لاءِ رستو هموار ڪن ٿيون، جتي بئيرس ان کي پنهنجو جسماني وجود ڏيکارڻ لاءِ چوڻ ڪري چينهي ٿي: ان جي بجاءِ ان کي گهربو هيو ته اهو ان کي هڪڙي علامت يا اوتار طور ڏسي ها جنهن ان جي ڌيان کي خدا جي دنيا کان پري ڇڪايو. بهشت ۾ ڪنهن به قسم جا جسماني وجود نالي مٿر آهن؛ نعمتون مائيندڙ روح به سمجهڻ کان ڏکيا آهن. جيڪي اسان کي ياد ٿا ڪرائين ته ڪابه انساني شخصيت انساني اڪير جي آخري شي نٿي ٿي سگهي. آخرڪار پرسڪون عقلي تصور خدا جي قطعي ماورائيت جو اظهار ڪري ٿو جيڪو سمورن تصويرون کان ماوراءِ آهي. دانتي تي بهشت ۾ خدا جي خاموش شباهت جي تصوير ڪشي ڪرڻ جو الزام هنيو ويو آهي پر تجريدي خيال اسان کي ياد ڏياري ٿو ته حتمي طور تي اسان خدا بابت ڪجهه به نٿا ڄاڻون. ابن عربي انهيءَ ڳالهه جو به قائل هيو ته تخيل (تصور) خداداد اهليت آهي. جڏهن ڪنهن صوفي پنهنجي لاءِ هڪڙي شباهت تخليق ڪئي ته اهو هتي دنيا ۾ هڪڙي اهڙي حقيقت کي جنم ڏئي رهيو هيو جيڪا ڪامل ترين صورت ۾ مٿي آسماني دنيا ۾ موجود هئي. جڏهن اسان معبود کي ٻين ماڻهن ۾ ڏسندا آهيون ته اصل ۾ اسان ان وقت اصل

حقيقت کي نروار ڪرڻ جي تصوراتي ڪوشش ڪري رهيا هوندا آهيون. ان وضاحت ڪئي ”خدا مخلوق کي پردي وانگر ٺاهيو آهي، جيڪو انهن پردن کي ائين سمجهي ٿو ان جي خدا ڏانهن رهنمائي ٿئي ٿي. پر جيڪو انهن کي حقيقي حيثيت ڏئي ٿو اهو خدا جي ديدار کان محروم رهي ٿو.“⁽⁴³⁾ تنهن ڪري - جيئن تصوف جو طريقو لڳي ٿو - جنهن شي انسان کي ڌيان جو مرڪز ٺاهيندي انتهائي شخصي روحانيت طور آغاز ڪيو. ان ابن عربي جي خدا جي غير شخصي نظريي ڏانهن رهنمائي ڪئي. ان لاءِ عورت جي شبيهه اهم رهي: ان کي يقين هيو ته عورتون سوڦيا يعني الوهي ڏاهپ جي زبردست تجسيم هيون، ڇو ته انهن مرد پر اهڙي محبت جو جذبو پيدا ٿي ڪيو جيڪو آخرڪار انهن کي خدا ڏانهن موڙي ڇڏيندو هيو. بيشڪ اهو هڪڙو مردانو نقطه نظر آهي پر اها ڳالهه ان خدا جي مذهب کي عورتاڻي (مؤنث) صفت عطا ڪرڻ جي ڪوشش هئي، جنهن خدا جي لاءِ عام طور تي مردانو (مذڪر) تصور ڪيو ويندو هيو.

ابن عربي انهيءَ ڳالهه کي ڪونه مڃيندو هيو ته جنهن خدا کي اهو ڄاڻي ٿو ان جو ڪو حقيقي وجود به آهي. توڙي جو اهو هڪڙو ماهر الاهيات هيو پر ان اهو ڪونه ٿي مڃيو ته خدا جي وجود کي عقلي يا منطقي نموني سان ثابت ڪري سگهيو. اهو پاڻ کي حضرت خضر عليه السلام جو پيروڪار چورائيندو هيو. اهو نالو جيڪو هڪڙي پراسرار شخصيت کي ڏنو ويو آهي جنهن جو ذڪر قرآن شريف ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام جي رهنما طور آيو آهي. حضرت موسيٰ عليه السلام اسرائيلين ڏانهن شريعت جا احڪام وٺي آيو هيو. خدا حضرت خضر عليه السلام کي هڪڙو خاص علم عطا ڪيو هيو تنهن ڪري حضرت موسيٰ عليه السلام ان کي اهو علم سيکارڻ لاءِ منٿ ڪئي پر حضرت خضر عليه السلام ان کي ٻڌايو ته اهو ان کي برداشت ڪري نه سگهندو ڇو ته اهو ان جي پنهنجي مذهبي تجربن کان ٻاهر آهي.⁽⁴⁴⁾ جنهن جو اسان پاڻ تجربو ڪونه ڪيو هجي ان مذهبي ”معلومات“ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪرڻ چڱي ڪونهي. لڳي ٿو ته ”خضر“ نالي جو مطلب ”سبزپوش“ آهي، جيڪو انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ڪري ٿو ته ان جي ڏاهپ هميشه تازي ۽ ازل کان تازي ٿيڻ جوڳي هئي. حضرت موسيٰ عليه السلام جهڙو نبي سڳورو به مذهب جي باطني طريقن کي سمجهي نٿي سگهيو ڇو ته قرآن شريف جي ذڪر مطابق حضرت خضر عليه السلام سمجهيو ٿي ته حضرت موسيٰ عليه السلام درحقيقت ان جي سکيا ڏيڻ واري ڍنگ کي برداشت ڪري ڪونه ٿي سگهيو. انهيءَ عجيب واقعي جي معنيٰ جو لڳي ٿو ته اهو مطلب آهي ته ڪنهن مذهب جون ظاهري شڪليون ان جي روحاني يا صوفيائي عنصر سان هميشه مشابهت رکندڙ ڪونه هونديون آهن. عالم سڳورا به ٿي سگهي ٿو ابن عربي جهڙي صوفي جي اسلام کي سمجهڻ جي قابل نه هجن. مسلم روايت ۾ حضرت خضر عليه السلام انهن سڀني جو گرو (اوستاد) آهي جيڪي باطني سچائي جي ڳولا ۾ آهن، جيڪا لغوي ۽ خارجي صورتن کان بلڪل مختلف ۽ ذاتي طور اعليٰ آهي. حضرت خضر عليه السلام پنهنجن شاگردن

کي هڪڙي اهڙي خدا جي ادراڪ جي راهه تي نٿو هلائي جيڪو سڀني لاءِ هڪجهڙو آهي، پر هڪڙي اهڙي خدا ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو جيڪو نهايت موضوعي آهي.

حضرت خضر عليه السلام اسماعيلين جي لاءِ به اهم هيو. انهيءَ حقيقت جي باوجود ته ابن عربي سڀني هيو ان جون تعليمات اسماعيليت جي گهڻو ويجهو هيون ۽ بعد ۾ انهن جي دينيات ۾ شامل به ڪيون ويون. اهو باطني مذهب جي اثر جو هڪڙو مثال آهي جيڪو فرقي واراڻڻ اختلافن کي اورانگهه ۾ ڪامياب ٿي ويو هيو. اسماعيلين وانگر ابن عربي به خدا جي رحم تي زور ڏنو جيڪو فلاسفرن واري خدا جي بي رحمي جو بلڪل ضد هيو. صوفين جي خدا پنهنجي مخلوق جي ذريعي سڃاتو وڃڻ تي گهريو. اسماعيلين جو اهو عقيدو هيو ته اسم ”اله“ (معبود) عربي بنياد ”ول ه“ مان نڪتل آهي: غمگين هجڻ، آرزو ڪرڻ. (45) جيئن حديث قدسي ۾ آهي ته خدا چوي ٿو ”مان هڪڙو لڪل خزانو هيس ۽ مون پاڻ سڃاڻائڻ جي آرزو ڪئي. پوءِ مون مخلوقات کي پيدا ڪيو ته جيئن مان انهن ذريعي سڃاتو وڃان.“ خدا جي غمگيني جو عقلي ۽ منطقي ثبوت ڪونهي: اسان ان کي فقط زندگيءَ جي ڏک ۽ المي کي بيان ڪرڻ ۽ اسان جي ڳوڙهين خواهشن کي پورو ڪرڻ واري ڪنهن شي لاءِ اسان جي پنهنجي اڀاڻڪائي ذريعي ڄاڻون ٿا. جيئن ته اسان خدا جي صفاتي صورت تي خلقيا ويا آهيون، اسان لازمي طور خدا جو عڪس پيش ڪيون ٿا. تنهن ڪري ان حقيقت لاءِ جنهن کي اسان خدا سڏيون ٿا لازمي طور ان خدا جي رحم ۽ ڪرم سان اسان جي اڪير کي عڪسي هڪجهڙائي هجڻ گهرجي. ابن عربي اڪيلي خدا کي آرزومندي جي عالم ۾ آهون ڀريندي تصور ڪيو پر اها آه (نفس رحمان) جذباتي خودترسي جو اظهار ڪونه هيو. ان کي عملي ۽ تخليقي قوت حاصل هئي جنهن اسان جي سموري ڪائنات کي وجود عطا ڪيو. ان انسانن ۾ روح پڻ ٿو ڪيو جيڪي خدا جو مظهر ٿي ويا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته هر انسان لڪل خدا جو هڪڙو بينظير مظهر آهي، خدا کي مخصوص ۽ نه ورجائڻ جو ڳي حالت ۾ ظاهر ڪرڻ وارو.

انهن الوهي نشانين مان هر هڪ اهي نالا آهن جيڪي خدا پنهنجن مظاهرن مان هر هڪ ۾ مڪمل طور تي پاڻ کي ظاهر ڪندي پنهنجو پاڻ کي سڏيا آهن. جيئن ته الوهي حقيقت ان ڪٽ آهي تنهن ڪري خدا کي هڪڙي انساني وضاحت ۾ سموئي نٿو سگهجي. ان جو اهو به مطلب ٿيو ته اسان مان هر هڪ ۾ خدا جيڪو پنهنجو اظهار رکيو آهي اهو بينظير آهي ۽ ٻين ان ڳڻين مردن ۽ عورتن طرفان ڄاتل خدا کان مختلف آهي جيڪي پڻ ان جون نشانين آهن. اسان صرف پنهنجي خدا کي ڄاڻي سگهون ٿا باقي اسان ان جو معروضي نموني ۾ تجربو نٿا ڪري سگهون: ان کي ساڳي نموني ۾ سمجهڻ ممڪن ڪونهي جيئن ٻيا ماڻهو ان کي سمجهندا هجن. ابن عربي پنهنجين لکڻين ۾ هن حديث جو شوق سان حوالو ڏئي ٿو: ”خدا جي رحمتن ۽ نعمتن تي غور و فڪر ڪريو پر ان جي ذات تي نه سوچيو.“ (46)

خدا جي سموري حقيقت ناقابل ادراڪ آهي. اسان کي گهرجي ته اسان جي پنهنجي هستي ۾ ڳالهائيل ”لفظ“ تي توجهه ڏيون. ابن عربي خدا جو ڪنهن جي پهچڻ کان ٻاهر هجڻ واري حيثيت تي زور ڏيڻ لاءِ ان کي الام (ڏنڊلو) سڏڻ پسند ڪيو. (47) پر اهي انساني نشانيون لڪل خدا کي خود ان ڏانهن ظاهر ڪن ٿيون. اهو هڪڙو ٻه طرفو عمل آهي: خدا ڄاتو وڃڻ گهري ٿو ۽ جن ماڻهن منجهه اهو پنهنجو پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو انهن جي ذريعي پنهنجي اڪيلائي مان ٻاهر اچي ٿو. ان ڄاتل خدا جي ڌڪ کي هر انسان ۾ آشڪار ٿيل خدا جي ذريعي آئت ملي ٿي. جيڪو انسان ان کي پنهنجو پاڻ لاءِ ڄاتل ٿو بڻائي، اها پڻ حقيقت آهي ته آشڪار ٿيل خدا هر هڪ فرد ۾ هڪڙي الهامي ياد سان پنهنجي ماخذ ڏانهن موٽڻ لاءِ تانگهي ٿو جيڪا ياد اسان جي پنهنجي اڀاڻڪائي کي جوش ڏياري ٿي.

تنهن ڪري الوهيت ۽ انسانيت الوهي زندگيءَ جا ٻه پهلو آهن. اها الوهي زندگي جيڪا سموري ڪائنات کي زندگي عطا ڪري ٿي. اها بصيرت يونانين جي انهيءَ سمجهه کان مختلف ڪونه هئي ته خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت اختيار ڪري آيو هيو ليڪن ابن عربي انهي نظريي کي قبول ڪري ڪونه سگهيو ته هڪڙو اڪيلو انسان خدا جي لامحدود حقيقت جو اظهار ڪري سگهي ٿو. ان جي بجاءِ ان اهو مڃيو ٿي ته هر انسان خدا جو بينظير اوتار آهي. البت ان ڪامل انسان جي هڪڙي علامت ضرور ٻڌائي جيڪا ان جي همعصرن جي فلاح لاءِ هر نسل ۾ آشڪار ٿيل خدا جي باطنيت جي جسماني شڪل هئي. توڙي جو ان خدا جي سموري حقيقت يا ان جي لڪل ذات کي ڪو روپ ڪونه ڏنو. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم پنهنجي نسل جي ماڻهن ۾ ڪامل ترين انسان هيا ۽ خدا جي هڪڙي مؤثر ترين علامت هيا.

اهو پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ وارو ۽ تصوراتي تصوف هيو جيڪو ذات جي گهرائين ۾ هستي جي بنياد جي هڪڙي ڳولا هئي. ان صوفي کي انهن يقينن کان محروم ڪري ڇڏيو جيڪي مذهب جي زياده ڪتر صورتن جو خاصو هيون. جيئن ته هر مرد ۽ عورت کي خدا جو هڪڙو يگانو تجربو هيو. ان جو اهو مطلب هيو ته ڪوبه هڪڙو مذهب مڪمل خدائي راز کي بيان نٿو ڪري سگهي. خدا جي باري ۾ ڪا معروضي حقيقت موجود ڪونه هئي جنهن لاءِ سڀ ڪوراءِ جو اظهار ڪري سگهي. جيئن ته اهو خدا شخصي درجي کان ماوراءِ هيو تنهن ڪري ان جي طرز عمل ۽ رجحانن بابت پنهنجي نظريي جي بنياد تي ٻين سان تنگ نظري ۽ تعصب ڪرڻ مڪمل طور تي ناقابل قبول ڳالهه هئي. چوڻ ڪنهن به مذهب وٽ خدا جي مڪمل حقيقت موجود ڪونه هئي. جن مذهبن جي باري ۾ اسان کي قرآن شريف مان معلوم ٿئي ٿو ابن عربي انهن مذهبن ڏانهن هاڪاري رويو اختيار ڪيو ۽ ان رواداري کي هڪڙي نئين انتها تي پهچايائين:

”منهنجي دل ۾ هر ڳالهه لاءِ جاءِ آهي.

راهب لاءِ هڪڙي مڙهي. بتن لاءِ هڪڙو مندر

هرئن لاءِ هڪڙو چراگاهه پوڄاريءَ جو ڪعبو

توريت جون تختيون، قرآن

محبت اهو ايمان آهي جيڪو مومن ۾ وسي ٿو:

ان جا جانور (اُٺ) جيڏانهن به وڃن،

اڃا تائين منهنجو هڪڙوئي سچو ايمان آهي.“ (48)

خدا جو ٻانهو (انسان) صومعي، مندر گرجا ۽ مسجد ۾ برابر آهي. چوٽه اهي سڀئي جايون خدا جي معقول سمجهه مهيا ڪن ٿيون. ابن عربي اڪثر ڪري ”خلق الحق في الاعتقاد“ جو محاورو استعمال ڪندو رهيو. اهو توهين آميز ٿي ويندو جيڪڏهن اهو ان خدا جي حوالي ۾ ايندو جيڪو مرد ۽ عورتون ڪنهن خاص مذهب ۾ اختيار ڪن ۽ خود خدا سان ان کي هڪجهڙو سمجهن. ان صرف تعصب ۽ ڪٽر پٽي کي ٿي پکيڙيو. اهڙي پوڄا پرستي جي بجاءِ ابن عربي هي نصيحت ڪئي:

”پاڻ کي ڪنهن به مخصوص عقيدتي سان وابسته نه ڪيو ائين ڪرڻ سان توهان باقي سڀني کي نه مڃيندا؛ ورنه توهان گهڻو ڪجهه سنو وڃائي ويهندا، مورڳو توهان معاملي جي سچي حقيقت کي سمجهڻ ۾ ناڪام ٿي ويندا، خدا، حاضر ناظر ۽ قادر مطلق، ڪنهن به هڪڙي عقيدتي تحت محدود ڪونهي. چوٽه اهو فرمائي ٿو ”فَاَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (سو توهان جيڏانهن به منهن ڪريو اڏانهن وجهه الله (خدا جي رحمت) توهان طرف متوجع آهي. (سورت بقر آيت 115). هرڪو ان کي ساراهي ٿو جنهن کي اهو مڃي ٿو ان جو خدا ان جي پنهنجي تخليق آهي، ۽ ان جي ساراهه ڪرڻ ۾ اهو خود پنهنجي ساراهه ڪري ٿو. نتيجي ۾ اهو ٻين جي عقيدن تي الزام هڻي ٿو جيڪڏهن اهو صحيح هجي ها ته ائين نه ڪري ها، پر ان جي ڌڪار اڀاڻپ تي ٻڌل آهي.“ (49)

اسان ڪنهن به خدا کي ڪونه ٿا ڏسون پر ذاتي ”نالو“ جيڪو اسان مان هر هڪ ۾ نوس ثبوت رکي ٿو ۽ آشڪار ٿيو آهي. اٽل حقيقت مطابق اسان جي ذاتي ”مالڪ“ جي باري ۾ اسان جي سمجهه ان مذهب جي روايت ۾ ويڙهيل آهي جنهن ۾ اسان ڄاوا آهيون. پر ”عارف“ کي خبر آهي ته اسان جو اهو ”خدا“ بس هڪڙو ”روح“ آهي يا خدا جي هڪڙي خاص علامت آهي. جنهن کي خود لڪل حقيقت سان منجهائڻ نه گهرجي. نتيجي ۾ ابن عربي سڀني مختلف مذهبن کي مستحڪم خدائي تجليون سمجهي ٿو. جتي وڌيڪ ڪٽر مذهب جو خدا انسان ذات کي ويڙهو ٽولن ۾ ورهائي ٿو اتي صوفين وارو خدا هڪڙي متحد ڪرڻ واري طاقت آهي.

اهو سچ آهي ته ابن عربي جون تعليمات مسلمانن جي اڪثريت لاءِ گهڻو مبهم هيون پر اهي آهستي آهستي وڌيڪ عام ماڻهوءَ جي دل ۾ گهر ڪري ويون. ٻارهين ۽ تيرهين صدين جي دوران تصوف هڪڙي اقليتي تحريڪ ڪونه رهيو بلڪه اسلامي سلطنت جي ڪيترن ئي علائقن ۾ غالب اسلامي رجحان ٿي ويو. هي اهو دور هيو جڏهن

مختلف صوفياڻا سلسلا (طريقا) عملي وجود ۾ آيا. هر هڪ صوفياڻي عقيدتي جي پنهنجي مخصوص تشريح ڪئي. صوفي شيخ (مرشد) کي عوام تي گهڻو اثر رسوخ حاصل هيو ۽ ان جو تقريبن اهڙي طرح احترام ڪيو ويندو هيو جيئن شيعا پنهنجن امامن جو ڪندا آهن. اهو سياسي اثراتفري جو دور هيو: بغداد جي خلافت منتشر ٿي وئي هئي ۽ منگول حملہ آور هڪ ٻئي پٺيان مسلمان شهرن کي تباھ و برباد ڪري رهيا هيا. ماڻهن اهڙي خدا جي خواهش ٿي ڪئي جيڪو فيلسوفن واري پھچ کان پري ويندو خدا ۽ عالمن جي شرعي خدا جي مقابلي ۾ وڌيڪ ويجهڙو ۽ رحم ڪرڻ وارو هجي. ذڪر جا صوفياڻا عمل يعني وجد طاري ڪرڻ لاءِ وظيفي طور الله تعاليٰ جي نالن جو ذڪر طريقي جي ڍنگ کان ٻاهر به هليا ويا. صوفين جي ويهڻ ۽ ساهه کڻڻ جي مقرر ٿيل نمونن سان انهن جي ذهني يڪسوئي وارن اصولن ماڻهن کي ماوراءِ هستي کي پنهنجي اندر محسوس ڪرڻ جو موقعو فراهم ڪيو. هر ڪو ماڻهو اعليٰ صوفياڻين حالتن جي لائق ڪونه هيو پر انهن روحاني مشقن ماڻهن کي خدا جي سڌن سان ۽ تشبيهي نظرين کي ترڪ ڪرڻ ۽ ان جو پنهنجي ذات اندر تجربو ڪرڻ جي قابل بڻايو. ڪجهه صوفياڻن سلسلن (طريقن) ۾ رياضت ۽ مجاهدي کي زور وٺرائڻ لاءِ موسيقي ۽ رقص جو استعمال ٿيو ۽ پيرو مرشد ماڻهن جا هيرو ٿي ويا.

صوفي سلسلن مان مشهور سلسلو ”مولويه“ هيو جنهن جي پيروڪارن کي مغرب وارا ”سيلاني درويش“ چوندا آهن. انهن جو مانائتو ۽ خوبصورت رقص رياضت جو هڪڙو نمونو هيو جيئن ئي ماڻهو تيزيءَ سان ڦيريون پائيندو هيو ۽ رقص ۾ محو ٿي ويندو هيو ته صوفي پنهنجي انا جي حدن کي ختم ٿيندو محسوس ڪندو هيو ۽ ائين اهو فنا جو ڌاتو محسوس ڪندو هيو. ان سلسلي جو باني مولانا جلال الدين رومي (1207ع کان 1273ع) هيو جيڪو ”مولانا رومي“ جي نالي سان مشهور آهي. اهو وچ ايشيا جي خراسان شهر ۾ ڄائو هيو پر منگولي لشڪرن جي چڙهائي کان اڳ جديد ترڪي جي شهر قونية (Konya) ۾ هجرت ڪري ويو هيو. ان جي تصوف کي ان آفت خلاف اسلامي رد عمل طور ڏسي سگهجي ٿو جيڪا آفت گهڻن لاءِ الله تان ايمان کڻڻ جو باعث بڻجي پئي سگهي. مولانا رومي جا خيال ان جي همعصر ابن عربي سان گهڻو ملندڙ جلندڙ هيا. ليڪن ان جي مثنوي عوام ۾ گهڻو مقبوليت حاصل ڪئي ۽ عام مسلمانن منجهه جيڪي صوفي ڪونه هيا، صوفين جي خدا کي ذهن نشين ڪرائڻ ۾ مدد ڪئي. 1244ع ۾ مولانا رومي هڪڙي سيلاني درويش شمس الدين (شمس تبريز) جي اثر ۾ اچي ويو هيو ۽ ان کي پنهنجي نسل جو هڪڙو ڪامل انسان سمجهيائين. دراصل، شمس تبريز جو اهو خيال هيوت هيو رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي ٻي جوڻ هيو ۽ پاڻ کي ”محمد“ سڏرائڻ لاءِ زور ڀريندو هيو. ان جي مشهوري مشڪوڪ هئي ۽ شريعت تي عمل نه ڪندڙ طور سڃاتو ويندو هيو ۽ پاڻ کي شرعي پابندين کان مٿانهون سمجهندو هيو. مولانا رومي جا شاگرد پنهنجي استاد جي ظاهري عشق کان ذهني طور پريشان هيا.

جڏهن شمس تبريز هڪڙي حملي ۾ مارجي ويو ته مولانا رومي بي قرار ٿي ويو هيو ۽ صوفيائي موسيقي ۽ رقص لاءِ اڃا گهڻو وقت وقف ڪري ڇڏيائين. اهو تصوراتي نموني ۾ پنهنجي ڏک کي خدا جي محبت جي علامت ۾ بدلائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو. انسانذات لاءِ خدا جي اڪير ۽ الله لاءِ انسانذات جي تڙپ، هرڪو ڄاڻائي ۾ يا اڻڄاڻائي ۾ غير موجود خدا جي ڳولا ۾ هيو ۽ هر مرد يا عورت مبهم طور تي احساس رکيو ٿي ته ان جو اصل منبع ان کان جدا آهي.

”توتاري کي ٻڌ، اهو ڪيئن ٿو آکاڻي بيان ڪري، جدائي جي شڪايت ڪندي، جڏهن کان مون کي ڪڙم کان الڳ ڪيو ويو آهي، منهنجي آه و زاري مردن ۽ عورتن کي ماته ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي. مان علحدگي ذريعي ڌار ڪيل هڪڙو پاڪر ٿو گهران، ته مان اهڙي ماڻهوءَ تي محبتي اڪير جي قوت کي کولي سگهان: هرڪو جنهن کي به پنهنجي منبع کان پري ڪيو ويو آهي، اهو انهي پوئين وقت جي خواهش ڪري ٿو جڏهن اهو ان سان گڏ ٿيل هيو.“ (50)

شمس تبريز جهڙي ڪامل انسان لاءِ چيو ويو ٿي ته خدا جي ڳولا لاءِ وڌيڪ عام ماڻهن ۾ جذبو پيدا ٿي ڪيائين: شمس تبريز مولانا رومي ۾ مثنوي جي شاعري لاءِ بند کولي ڇڏيا هيا، جنهن انهي جدائي جي ذهني پيڙائن کي دهرايو ٿي. ٻين صوفين وانگر مولانا رومي ڪائنات کي خدا جي بيشمار نالن جي تجلبي طور ٿي ڏٺو. انهن مان ڪجهه نالن خدا جي غضب يا ٽهر کي آشڪار ٿي ڪيو. جڏهن ته ٻين رحم و ڪرم جي انهن صفتن کي ظاهر ٿي ڪيو جيڪي الوهي فطرت جو اصل هيون. صوفي سڀني شين ۾ خدا جي محبت، ڪرم ۽ خوبصورتي جي تميز ڪرڻ جي اڻڪٽ جدوجهد ۾ رڌل هيو ۽ هر ٻي شي کان پاسو ڪرڻ جي جهاد ۾ هيو. مثنوي مسلمانن کي انساني زندگي ۾ ماورائي دائري کي ڳولڻ ۽ شين جي ظاهري روپ ۾ مخفي حقيقت جو سراغ لڳائڻ لاءِ للڪاريو. انا ئي آهي جيڪا اسان کي سڀني شين جي داخلي حقيقت جي سڃاڻپ نٿي ڪرڻ ڏئي، پر هڪڙو دفعو جڏهن اسان ان جي حصار مان نڪري وڃون ته پوءِ اسان اڪيلا يا الڳ وجود ڪونه آهيون پر سڀني موجودات جي منبع (خدا) سان گڏ ٿي وڃن ٿا. مولانا رومي هڪڙو دفعو وري زور ڏئي چيو ته خدا صرف هڪڙو موضوعي تجربو ٿي سگهي ٿو. انهيءَ احترام کي مثال ڏئي سمجھائڻ لاءِ جيڪو اسان کي خدا بابت ٻين ماڻهن جي نظر تي لاءِ لازمي ڏيکارڻو آهي، مولانا رومي حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ هڪڙي ريڍار جي مزاحيه آکاڻي ٻڌائي ٿو. هڪڙي ڏينهن حضرت موسيٰ عليه السلام هڪڙي ريڍار کي خدا سان پنهنجائپ واري انداز ۾ ڳالهائيندي ٻڌو: ان خدا جي خدمت ڪرڻ ٿي گهري، اهو جتي به هيو. ان جا ڪپڙا ڌوئڻ، جُئون ڪيڏ، بستري تي ان جا هٿ ۽ پير چمڻ. ان جي دعا جو لب لباب هيو ”مان جيڪو ڪجهه چوان ٿو ان جو مطلب توکي ياد رکڻ آهي.“ حضرت موسيٰ عليه السلام ڊڄي ويو. ڌرتيءَ تي ريڍار

ڪنهن جو تصور ٿي ڪيو جنهن سان اهو ڳالهائي رهيو هيو؟ آسمان ۽ زمين جو خالق؟ ڳالهائڻ جي انداز مان ائين پئي لڳو جڻ اهو پنهنجي مامي سان ڳالهائي رهيو هيو! ريڊار پشيمان ٿيو ۽ رڻ پٽ ۾ مايوسي ۾ پڙهندو رهيو. پر خدا حضرت موسيٰ عليه السلام کي جهٽڪيو. ان (خدا) کي روايتي لفظن جي گهرج ڪونهي. پر شديد محبت ۽ عاجزي قبول آهي. خدا بابت ڳالهائڻ جا ڪي مقرر طريقا ڪونهن:

”جيڪو توکي غلط ٿو لڳي ان لاءِ صحيح آهي.
جيڪو هڪڙي لاءِ زهر آهي ڪنهن ٻئي لاءِ ماکي آهي.
عبادت ۾ پاڪائي يا گدلائي، سُستي ۽ چستي،
انهن جي مون وٽ ڪا حيثيت ڪونهي.
مان انهن مڙني ڳالهين کان بي نياز آهيان.
عبادت جي طريقن کي هڪٻئي کان سنو يا خراب هجڻ واري ترتيب ۾ ناهي رکڻو.
هندو ماڻهو هندن واريون ڳالهيون ڪن ٿا.
هندوستان ۾ دراويدي مسلمان اهوئي ڪن ٿا جيڪو هندو ڪن ٿا.
اهو سڀ ثنا آهي ۽ اهو سڀ مناسب آهي.
اهو مان (خدا) ڪونه آهيان جيڪو عبادت جي عملن ۾ عظمت وارو آهي.
اهي عبادت ڪندڙ آهن! مان انهن جي ادا ڪيل لفظن کي ڪونه ٿو ٻڌان.
مان (خدا) انهن جي عاجزي ۾ جهاتي پائي ٿو ڏسان.
اها نياز واري نوڙت حقيقت آهي.
نه ڪي ٻولي! لفظن جي رنگ ڀنگ کي وساري ڇڏيو.
مان جذبو ٿو گهران، جذبو. پنهنجي جذبي سان سچا ٿيو.
پنهنجي سوچ ۽ بيان جي عملي اظهار جي طريقن ۾ جذبو پيدا ڪيو!“ (51)

خدا بابت ڪابه گفتگو ايتري نامناسب هئي جيتري ريڊار جي. پر جڏهن مومن ڀردن اندر نهاريندو ته اصل ۾ شيون ڪيئن آهن ته ان کي معلوم ٿيندو ته ان جا اڳواٽ قائم ڪيل سمورا انساني خيال غلط هيا.

ان دور ۾ مصيبت يورپ جي يهودين کي به خدا جي هڪڙي نئين تصور کي تشڪيل ڏيڻ ۾ مدد ڪئي. مغرب جي سامي مخالف صليبي لڙائي يهودي ماڻهن جي لاءِ زندگي کي ناقابل برداشت بڻائي رهي هئي ۽ گهڻائي يهودي ناقابل رسائي ڏورانهين خدا جي مقابلي ۾ هڪڙي زياده ويجهي ۽ شخصي خدا جي خواهش ڪري رهيا هيا. نائين عيسوي صدي دوران ڪئلونيمس (Kalonymos) خاندان ڏکڻ اٽلي کان جرمني ڏانهن لڏي ويو هيو ۽ پاڻ سان گڏ ڪجهه صوفياڻو ادب آندو هئائون. پر ٻارهين صدي تائين اشڪينازي (Ashkenazi) عقيدي منجهه ڏاڍ هڪڙي نئين قنوطيت کي متعارف ڪرايو هيو ۽ ڪئلونيمس خاندان جي ٽن ڀاتين جي لکڻين ۾ انهن جو اظهار ٿيل هيو: ربي سيموئل اڪبر جنهن 1150ع ڌاري ”سيفر ها-ييره“ (Sefer ha-Yirah) يعني ”خدا جو خوف“

(”دي بوڪ آف دي فيئر آف گاڊ“ نالي ننڍڙو مقالو لکيو. ربي جوڊا انقلابي جيڪو ”سيفر هيسيدم“ (Sefer Hasidim) يعني ”زاهد ماڻهو“ نالي ڪتاب جو ليکڪ هيو ۽ ان جو سوت ورمس (Worms) وارو ربي ايليزر بن جوڊا (وفات 1230ع) جنهن ڪيترائي مقالا ۽ صوفياڻا مضمون ترتيب ڏنا. اهي ظاهري طور فلاسافر يا باقاعدي مفڪر ڪونه هيا ۽ انهن جي ڪم مان ظاهر ٿئي ٿو ته انهن پنهنجا نظريا مختلف ذريعن منجهان اڌارا ورتا هيا. جيڪي ائين لڳن ٿا ته اڻ ٺهڪندڙ آهن. اهي ٿڌي طبيعت واري فيلسوف سادي بن جوزف کان تمام گهڻو متاثر ٿيل هيا، جنهن جا ڪتاب عبراني ٻولي ۾ ترجمو ڪيا ويا هيا، ۽ اهو به اسيسي (Assisi) جي فرانسس (Frances) جهڙن عيسائي صوفين طرفان. ذريعن جي انهي عجيب ملاوت منجهان اهي هڪڙي روحانيت پيدا ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيا، جيڪا سترهين عيسوي صدي تائين فرانس ۽ جرمني جي يهودين لاءِ اهميت واري رهي.

اهو ياد رکڻ گهرجي ته ريبين (Ribbis) خدا طرفان خلقييل پاڻمرادي خوشي کان انڪار ڪرڻ کي گناه قرار ڏنو هيو. پر جرمن متقين (”پيئيٽسٽ“) اهڙي نفس ڪشي جي پرچار ڪئي جيڪا دنيا کي تياڳڻ (ترڪ دنيا) واري عيسائي عمل سان ملندڙ جلندڙ هئي. هڪڙو يهودي آخرت ۾ شيڪناه (Shekinah) جو دايدار تڏهن ڪري سگهندو جڏهن اهو لذت کي پني ڏيندو ۽ راند روند کي ڇڏي ڏيندو. مثال طور جانور پالڻ يا ٻارن سان راند ڪرڻ. يهودين کي پاڻ ۾ ٿڌاڻپ پيدا ڪرڻي پوندي، جيئن خدا جي باجهه آهي، نفرت ۽ توهين واري رويي ڏانهن بي ڌيان رهڻو پوندو پر خدا کي هڪڙي دوست وانگر مخاطب ڪري سگهيو. ڪنهن به خانقاهي صوفي خدا کي ”تون“ ڪري سڏڻ لاءِ ڪونه سوچيو هوندو، جيئن ايليزر (Eliezer) ڪيو. اها بي تڪلفاتي هلت عيسائي عبادت ۾ شامل ٿي وئي ۽ اهڙي خدا جو خاڪو پيش ڪيائين جيڪو ڪائنات ۾ ازل کان حاضر ناظر ۽ گهڻو ويجهو هيو ۽ ساڳي وقت ماوراءِ به هيو:

”هر شي تو ۾ آهي ۽ تون هر شي ۾ آهين؛ تون هر شي کي گهيري ٿو ۽ ان جي حفاظت ڪرين ٿو. جڏهن هر شي پيدا ڪئي وئي هئي، تون هر شي ۾ هئين؛ هر شي جي پيدا ٿيڻ کان اڳ، تون سڀ ڪجهه هئين.“ (52)

انهن انهي حاضر ناظر هجڻ واري ابديت کي اهو ڏيکارڻ ذريعي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ته ڪوبه ماڻهو خود خدا تائين رسائي نٿو ڪري سگهي پر صرف خدا جيئن گهري، جيئن ان (خدا) پاڻ کي انسانذات تي پنهنجي جلال ۾ ظاهر ڪيو يا عظيم تجلي ۾ جنهن کي شيڪناه سڏيو ويو آهي. اهي متقي (”پيئيٽسٽ“) ظاهري عدم مطابقت ڪري پريشان ڪونه هيا. انهن علمي باريڪين جي بجاءِ عملي معاملن تي ڌيان ڏنو ۽ پنهنجن ساٿي يهودين کي ذهني يڪسوٿي ۽ اشارن ڪنائين جا طريقا سيکاريائون جيڪي خدا جي موجودگي بابت انهن جي احساس کي وڌائي ٿي سگهيا. خاموشي لازمي هئي؛ متقي کي پنهنجون اکيون مڪمل طور بند رکيون آهن، بي ڌياني کان بچڻ لاءِ پنهنجي مٿان چادر وجهڻي آهي، پنهنجي پيٽ کي اندر رکڻو آهي ۽ پنهنجا

ڏند ڪرڻا آهن. انهن ”عبادت ڪرڻ“ جو هڪڙو خاص طريقو ايجاد ڪيو جنهن کي حضوري جي انهي احساس کي همٿائيندڙ سمجهيو ويو. دعائن جي لفظن کي رڳو ورجائڻ جي بجاءِ متقي کي هر لفظ جا اکر ڳڻڻ گهرجن، انهن جي عددي اهميت جو ڪاٿو لڳائجي ۽ ٻولي جي لغوي مطلب کان مٿي وڌي. ان کي هڪڙي اعليٰ حقيقت جي احساس کي همٿائڻ لاءِ لازمي طور پنهنجي ڌيان کي مٿي پهچائڻو آهي.

اسلامي سلطنت ۾ جتي به سامي مخالف ڏاڍ ڪونه هيو اتي يهودين جي حالت تمام گهڻي سٺي هئي ۽ انهن کي انهي اشڪينازي نمائشي تقوا جي ڪا ضرورت ڪونه هئي. بهرحال، اهي مسلمانن جي واڌارن کي مٿه ڏيندي هڪڙي نئين نموني جي يهوديت کي ترتيب ڏئي رهيا هيا. بلڪل ائين جيئن يهودي فيلسوفن بائيبل واري خدا جي فلسفائي انداز ۾ وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، ٻين يهودين پنهنجي خدا کي صوفيائي علامتي تشريح ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي. شروعات ۾ اهي صوفي تمام ننڍڙي اقليت ۾ هيا. انهن جو هڪڙو باطني ضابطو هيو جيڪو اُستاد يا مرشد طرفان شاگرد ۽ پيروڪار ڏانهن منتقل ٿيل هوندو هيو: اهي ان کي ”قبالا“ يا ورثي ۾ مليل روايت سڏيندا هيا. بهرحال، آخرڪار قبالا واري خدا اڪثريت جو پاڻ ڏانهن ڌيان ڇڪايو ۽ يهودي تخيل ۾ اهڙي نموني ۾ مقبوليت حاصل ڪيائين جيڪا فلاسفرن واري خدا کي ڪڏهن به حاصل ڪونه ٿي هئي. فلسفي خدا کي ڏورانهين تجريدي خيال منجهه بدلائڻ جو اشارو ٿي ڏنو پر صوفين جو خدا انهن خطرن ۽ ڳڻپن کي ٿانئڪو ڪرڻ جي قابل هيو جيڪي عقلي بجاءِ ڳوڙهيون هيون. جتي خانقاهي صوفي خدا جي جاه و جلال کي عدم (ڪجهه به نا) منجهان ڏسڻ تي مطمئن هيا، قبالاتين خدا جي باطني سرگرمي ۽ انساني شعور جي ته تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪئي. خدا جي نوعيت بابت ۽ دنيا سان ان جي تعلق جي مابعدالطبعياتي مسئلن بابت عقلي طور اندازو ڪرڻ جي بجاءِ قبالاتي تصور ڏانهن ڌيان ڏنو.

صوفين وانگر قبالاتين به خدا جي ذات ۽ جنهن خدا جي اسان ڪشف ۽ تخليق ۾ جهلڪ ڏسون ٿا، جي وچ ۾ نوافلاطوني ۽ غناسطي فرق کي استعمال ڪيو. خدا بذات خود يقيني طور نه ڄاڻڻ جو ڳوڻا قابل تصور ۽ شخصيت کان پاڪ آهي. اهي مخفي خدا کي ”لامحدود“ (”اين صف“ En Sof) سڏيندا هيا. اسان کي ”لامحدود“ بابت ڪابه خبر ڪونهي: ان جو بائيبل ۾ يا وري توريت يا تلمود ۾ به ذڪر ٿيل ڪونهي. تيرهين عيسوي صدي جي هڪڙي گمنام ليکڪ لکيو ته ”لامحدود“ انسانذات تي آشڪار ٿيڻ جو موضوع بڻجڻ جي قابل ڪونهي. (53) ”ي ه وه“ جي برخلاف ”اين صف“ (”لامحدود“) جو ڪوبه نشاندهي ٿيل نالو ڪونه هيو. اهو ڪو مذڪر يا مؤنث ڪونهي. دراصل خدائِ واحد جو حوالو ڏيڻ لاءِ ڪنهن به جنس جو اظهار ڪرڻ جي بجاءِ ان لاءِ جنس کي ظاهر نه ڪندڙ لفظ استعمال ڪرڻ وڌيڪ بهتر ۽ مناسب آهي. اهو عمل بائيبل ۽ تلمود واري اعليٰ شخصي خدا کان منهن موڙ هئي. قبالاتين مذهبي شعور جي هڪڙي نئين دنيا ڳولڻ لاءِ پنهنجي مدد لاءِ خود پنهنجي ڏندڪٿا مرتب ڪئي. ي ه وه ۽ ”لامحدود“ جي

وچ ۾ تعلق جي وضاحت ڪرڻ لاءِ غناسطي نظريي جي پوئواري ڪرڻ کان سواءِ، چوٽه اهي ٻه مختلف هستيون هيون، قبالاتين صحيفي جي تلاوت ڪرڻ لاءِ هڪڙو علامتي طريقو ايجاد ڪيو. صوفين وانگر انهن هڪڙي عملي طريقي کي تصور ۾ ويهاريو جنهن ذريعي لڪل خدا پنهنجو پاڻ کي انسانذات لاءِ جاتل بڻايو. ”اين صف“ (لامحدود) پاڻ کي يهودي صوفين تي الوهي حقيقت جي ڏهن مختلف روپن (”سيفيراٿ“ Sefiroth) هيٺ آشڪار ڪيو هيو جيڪي ناقابلِ چاڻ خدا ۽ واحد جي ڀر اسرار اونهاين منجهان صادر ٿيا هيا. هر هڪ روپ (”سيفيرا“ Sefirah) ”اين صف“ جي پڌري اظهار ۾ هڪڙي حالت جي نمائندگي ڪئي ٿي ۽ ان جو پنهنجو علامتي نالو هيو پر انهن الوهي دائرن مان هر هڪ ۾ هڪڙي خاص عنوان هيٺ مڃيل خدا جو سمورو راز سمايل هيو. قبالاتي تشريحن بائيبل جي هر هڪ لفظ کي انهن ڏهن روپن جي هڪڙي يا ٻئي جي حوالي سان پيش ڪيو: بائيبل جي هر جزي (آيت) ڪنهن واقعي يا ماجرا کي بيان ٿي ڪيو جنهن جو خود خدا جي باطني سگهه ۾ پنهنجو هوبهو نقل هيو.

ابن عربي رحم واري خدا جي تڙپ ڏني هئي جنهن ان (خدا) کي انسانذات تي ان قول طور آشڪار ڪيو هيو جنهن دنيا تخليق ڪئي هئي. بلڪل ساڳي نموني ۾ ڏهه روپ ٻئي ڳالهيون هيا. يعني اهي نالا جيڪي خدا خود پاڻ کي ڏنا هيا ۽ اهي وسيلو جن جي ذريعي ان دنيا تخليق ڪئي هئي. انهن ڏهن نالن گڏجي ان جي اڪيلي عظيم نالي جي جوڙجڪ ڪئي. جيڪو انسانن کي جاتل ڪونه هيو. انهن نالن انهن مرحلن جي ترجماني ٿي ڪئي جن ذريعي ”اين صف“ پنهنجي اڪيلي پهچ کان ٻاهر حالت مان نڪري عام رواجي دنيا ۾ آيو. اهي عام طور تي هيٺين نموني ۾ درج ٿيل آهن:

1. ”ڪيٿر ايليون“ (Kether Elyon): عظيم ترين بادشاهه.

2. ”حڪم“ (Hokhmah): ڏاهپ

3. ”بناه“ (Binah): دانشمندي

4. ”هيسيد“ (Hesed): محبت يا پاڇهه.

5. ”ڊن“ (Din): اختيار (عام طور تي فيصله ڪن صلاحيت).

6. ”تفريٿ“ (Tifreth): راحمين، همدرد.

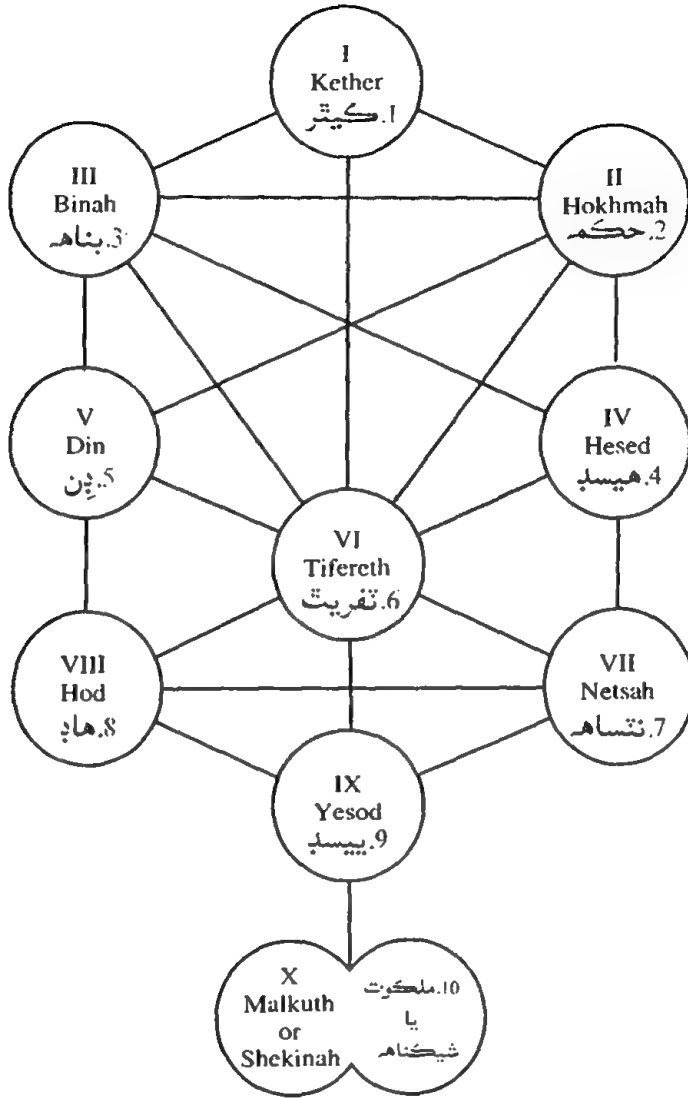
7. ”نيٽساه“ (Netsah): ڪامل بردبار.

8. ”هاڊ“ (Hod): جلال.

9. ”ييسڊ“ (Ycsed): بنياد.

10. ”ملڪوت“: بادشاهت (شيڪينه پڻ سڏجي).

ڪڏهن انهن ڏهن روپن (سيفيراٿ) کي هڪڙي وڻ طور بيان ڪيو ويندو آهي. ”اين صف“ جي سمجھ کان ٻاهر اونهاين ۾ پنهنجين شاخن سان مٿان کان هيٺ وڌندڙ (جيئن ٻئي صفحي تي خاڪي ۾ ڏيکاريل آهي) ۽ ان جي چوٽي ”شيڪناه“ يعني دنيا ۾ هوندي آهي. اهو نامياتي عڪس انهي قبالاتي علامت جي وحدت جو اظهار ڪري



The Tree of the Sefirot

سيفيرات جو وڻ

ٿو. ”اين صف“ (لامحدود) اها رطوبت يا رس آهي جيڪا وڻ جي تارين منجهه گردش ڪري ٿي ۽ انهن کي هڪڙي پراسرار ۽ مجموعي حقيقت ۾ گڏائي انهن کي حياتي ڏئي ٿي. توڙي جو ”اين صف“ (لامحدود) ۽ ان جي نالن جي دنيا جي وچ ۾ هڪڙو فرق آهي. ٻئي هڪ آهن، بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن هڪڙو ڪوئلو ۽ هڪڙو شعلو، ڄاڻايل ڏهه روپ (سيفيرات) روشني جي دنياڻن جي نمائندي ڪن ٿا جيڪا لامحدود جي پراسراريت کي پڌرو ڪري ٿي، جيڪو ناقابل فهم اڻ چٽائي ۾ رهي ٿو. اهو اڃا به اها ڳالهه ڏيکارڻ جو هڪڙو ٻيو طريقو آهي ته خدا بابت اسان جا گمان جنهن ڳالهه ڏانهن اشارو ڪن ٿا اهي ان جي حقيقت کي مڪمل طور بيان نٿا ڪري سگهن.

بهر حال، ڄاڻايل ڏهن روپن جي دنيا خدائ واعد ۽ هن دنيا جي وچ ۾ ڪا خارجي متبادل حقيقت ڪونهي. اهي ڌرتي ۽ آسمان جي وچ ۾ ڪنهن ڌاڪڻ جا ڌاڪا ڪونهن پر حسن ذريعي تجربو ڪيل دنيا جي هيٺان آهن. چوٽه خدا هر ڳالهه جو مختيار آهي، ڄاڻايل ڏهه روپ وجود رکندڙ هر شي ۾ سرگرم ۽ موجود آهن. اهي انساني شعور جي درجن جي پٺ ترجماني ڪن ٿا، جنهن سان صوفي خود پنهنجي ڏهن منجهه ڍرڪڻ ذريعي خدا ڏانهن چاڙهي چڙهن ٿا. اڃا وري خدا ۽ انسان جو جدا نه ٿي سگهڻ طور خاڪو پيش ٿيل آهي. ڪجهه قبلائين ڄاڻايل ڏهن روپن کي اصلي انسان جي عضون طور ڏٺو جنهن جو اصل ۾ خدا ارادو ڪيو هيو.

بائبل ۾ جڏهن اهو چيو ويو ته انسان کي خدا جي شبيهه ٿي خلقيو ويو آهي ته انهيءَ ئي ڳالهه جو مطلب هيو: هتي هيٺ ڌرتي تي دنياوي حقيقت آسماني دنيا ۾ موجود آڏي روپ واري حقيقت سان هڪجهڙائي رکي ٿي. خدا جو ان هڪڙي وڻ يا هڪڙي انسان جهڙيون شبيهون انهي حقيقت جا تصوراتي خاڪا ڪشي هيون جنهن عقلي تدوين لاءِ ڏکيائون ٿي پيدا ڪيون. قبلائي طريقي وارا فلسفي ڏانهن مخالفانو رويو رکندڙ ڪونه هيا - انهن مان ڪيترائي سادي گائون (Saadia Gaon) ۽ ابن ميمون جهڙا وڏيون نالي واريون شخصيتون هيون، پر انهن خدا جي اسرار کي ڏهن نشين ڪرائڻ لاءِ مابعدالطبيعات جي مقابلي ۾ علامتيت ۽ ڏندڪٿائي کي وڌيڪ اطمینان بخش ڏٺو.

قبلائي جو نهايت اثرائتو ڪتاب ”دي زوهر“ (The Zohar) هيو جيڪو گهڻو ڪري 1275ع ۾ ليون (Leon) جي موسيٰ نالي اسپيني صوفي لکيو هيو. هڪڙي نوجوان جي حيثيت ۾ ان ابن ميمون کي پڙهيو هيو پر آهستي آهستي قبالا جي باطني رسم ۽ تصوف جي چڪ محسوس ڪئي هئائين. ”دي زوهر“ يعني ”جلو“ (”دي بوڪ آف اسپلنڊر“) نالي ڪتاب صوفياڻي ناول جو هڪڙو قسم آهي جنهن ۾ ٽين عيسوي صدي جو سمين بن يوهي (Simcon ben yohai) نالي هڪڙو شخص پنهنجي پٽ سان فلسطين ۾ گهمندو ٿرندو رهي ٿو. پنهنجن شاگردن سان خدا، فطرت ۽ انساني زندگي بابت ڳالهيون ڪري ٿو. دنيا ۾ ڪوبه واضح ڍانچو يا فڪر ۽ نظرين جي باضابطه اوسر ڪونهي. اهڙو ڪوبه رويو ”جلوي“ (دي زوهر) جي روح لاءِ اوڀرو هوندو جنهن جو خدا

سوچ جي ڪنهن به چٽي طريقي جي مدافعت ڪري ٿو. ابن عربي وانگر ليون واري موسيٰ مڃيو ٿي ته خدا هر صوفي کي هڪڙو يگانو ۽ ذاتي ڪشف عطا ڪري ٿو تنهن ڪري طريقي جي ڪابه حد ڪونهي جنهن سان توريت جي تشريح ڪري سگهجي: قبلا تي عمل ڪندڙ جيئن ئي ترقي ڪري ٿو ته معنويت جو ته مٿان ته ڪلي وڃي ٿو. ”جلوي“ نالي ڪتاب ۾ ڏهن روپن (سيفيرات) جي مخفي صدور کي هڪڙي عملي مرحلي طور ڏيکاريو ويو آهي، جنهن مطابق غير شخصي ”اين صف“ هڪڙي شخصيت ٿي پوي ٿو. ٽن اعليٰ روپن ۾ — ڪيتر، حڪم ۽ بناه — جڏهن ڪنهن حد تائين لامحدود جيئن ئي پنهنجو پاڻ کي پڌرو ڪرڻ جو فيصلو ڪيو آهي ته الوهي حقيقت کي مذڪر صيغې سان ”هو“ يا ”اهو“ سڏيو ويو آهي. جيئن ته ”هو“ يا ”اهو“ ڏهن روپن مان وڃين روپن منجهان نازل ٿئي ٿو — هيسيد (Hesed)، ڊن (Din)، تفریت (Tifereth)، نيتساه (Netsah)، هاڊ (Hod)، ۽ ييسڊ (Yesod) — تنهن ڪري ”هو“ يا ”اهو“ ”تون“ ٿي وڃي ٿو. آخرڪار جڏهن شيڪناه جي روپ ۾ دنيا ۾ موجود ٿئي ٿو ته ”اهو“ پنهنجو پاڻ کي ”مان“ سڏي ٿو. اهو انهيءَ مرحلي تي آهي جتي خدا، لڳي ٿو ته، هڪڙو فرد واحد ٿي پوي ٿو ۽ ان جو خود اظهاري وارو عمل مڪمل ٿئي ٿو جو انسان پنهنجو باطني سفر شروع ڪري سگهي ٿو. هڪڙو پيرو جڏهن صوفي خود پنهنجي ڳوڙهي ذات جي سمجهه حاصل ڪري وٺي ٿو ته اهو پنهنجي اندر خدا جي موجودگي کان آگاه ٿي وڃي ٿو ۽ پوءِ وڌيڪ غير ذاتي اعليٰ دائرن ڏانهن اڏام ڪري سگهي ٿو. انا ۽ شخصيت جون حدون اورانگهي سگهي ٿو. اها اسان جي وجود جي ناقابل تصور ذريعي ۽ غير مخلوق حقيقت جي لڪل دنيا ڏانهن هڪڙي موٽ آهي. انهي صوفيائي تناظر ۾ حسي تاثر واري اسان جي دنيا بس الوهي حقيقت جو آخري ۽ بلڪل ٻاهريون خول آهي.

قبلا ۾ به، جيئن صوفي ازم ۾ آهي، تخليق جو نظريو ڪائنات جي طبعي بڻ بنيادن سان حقي طور تعلق رکندڙ ڪونه آهي. ”جلو“ ڪتاب ۾ توريت واري تخليق جي باب ۾ پيش ڪيل ڳالهه کي ”اين صف“ منجهه هڪڙي فيصلو ڪن گهڙي کي علامتي احوال طور ڏيکاريو ويو آهي، جيڪو خدائءَ واحد لاءِ پنهنجي عميق باطن مان نڪرڻ ۽ پنهنجو پاڻ کي آشڪار ڪرڻ جو سبب بڻيو. جيئن ”جلوي“ نالي ڪتاب ۾ چيل آهي:

”شروع شروع ۾ جڏهن بادشاهه جي مرضي پوري ٿيڻ شروع ٿي ته ان علامتن جي الوهي هالي منجهه نقاشي ڪئي. ”اين صف“ (لامحدود) جي بنهه اندرين گوشن مان هڪڙو گهرو شعلو پڙڪڻ لڳو هڪڙي ڌنڌ وانگر جيڪو بي شڪل منجهان ظاهر ٿيندو آهي، انهي هالي جي دائري ۾ گهيريل، نه سفيد نه ڪارو نه ڳاڙهو نه سائو ۽ ڪنهن به رنگ جون.“ (54)

توريت جي تخليق واري باب ۾ خدا جو پهريون تخليقي ڪلام هيو: ”هر هنڌ روشني هجڻ گهرجي!“ تخليق واري باب تي ”جلو“ نالي ڪتاب ۾ ٿيل تبصري ۾ ڄاڻايو ويو آهي ته اهو ”گهرو شعلو“ اڳ ڄاڻايل ڏهن روپن مان پهريون روپ آهي: يعني

ڪيتر ايليون، الوهيت جو اعليٰ تاج. ان کي ڪورنگ يا شڪل ڪونهي: گهڻا قبلائي ان کي ”ڪجهه به نه“ (عدم) سڏڻ تي ترجيح ڏيندا آهن. الوهيت جو نهايت اعليٰ درجو جنهن لاءِ انساني ذهن سوچي سگهي ٿو ان کي ”ڪجهه به نه“ (نيستي) سان پيڻيو ويو آهي چوٽه وجود رکندڙ ڪنهن به شي سان ان جي هڪجهڙائي ڪونهي. تنهن ڪري ڄاڻايل ذهن روپن مان ٻيا سڀئي روپ ان ”ڪجهه به نه“ جي ڳڪ مان نروار ٿين ٿا. عدم مان تخليق جي روايتي عقيدتي يا نظريي جي اها هڪڙي صوفيائي تشريح آهي. خدائِ واحد جي خود اظهاري واري عمل جو مرحلو روشني جي سرچشمي طور جاري رهي ٿو جيڪو اڃا به وڌيڪ ڪشادن دائرن ۾ پکڙجي ٿو. ”جلوو“ نالي ڪتاب ۾ وڌيڪ اچي ٿو:

”پر جڏهن انهي شعلي پڙڪڻ ۽ اجهام اختيار ڪرڻ شروع ڪيو ته ان اساسي رنگ ظاهر ڪيا. چوٽه نهايت اندرين مرڪز ۾ هڪڙو چشمو اڀريو جنهن منجهان هيٺ هر شي مٿان تجليون پيون، اين صف جي پراسرار گجهن ۾ لڪل. چشمي کي جنهن ابدي هالي وڪوڙي رکيو هيو ان مان اڃا مڪمل طور تي جاري ڪونه ٿيو هيو. اهو مڪمل طور تي سڃاڻپ جي قابل هيو تان ته ان جي وهڪري جي اثر هيٺ هڪڙي مافوق الفطرت حد ڏسجڻ ۾ آئي. انهي حد کان اڳتي ڪجهه ڄاڻي يا سمجهي نٿو سگهجي، ۽ ان کي بيريشٽ (Berishit) يعني آغاز سڏبو آهي، مطلب تخليق جو پهريون ”ڪلام“ (55)

اها حد ”حڪم“ يعني ڏاهپ آهي، يعني ذهن روپن مان ٻيو روپ جنهن ۾ مڙني تخليقي شين جو آدرشي ڍانچو سمائيل آهي. اها حد هڪڙي محلات يا هڪڙي بلڊنگ ۾ ترقي ڪري ٿي جيڪا ٽيون روپ يعني عقل (”بناه“ - Binah) ٿي پوي ٿي. اهي ٽئي اعليٰ روپ انساني عقلي صلاحيت جي حد جي ترجماني ڪن ٿا. قبلائي چون ٿا ته خدا هڪڙي عظيم ”ڪير“؟ (مان) طور عقل (”بناه“ - Binah) ۾ وسي ٿو جيڪو هر سوال جي منڍ ۾ اٿل آهي. پر ان جو جواب حاصل ڪرڻ ممڪن ڪونهي. توڙي جو ”اين صف“ پنهنجو پاڻ کي آهستي آهستي انساني اهليت ۾ مطابق ڪندو آهي، پر اسان وٽ اهو ”ڪير“ ڪير آهي کي ڄاڻڻ جو ڪو طريقو ڪونهي: جيترو مٿي اسان منزل ماڻيون ٿا ”اهو“ اوترو وڌيڪ گجهه ۽ پراسراريت ۾ ويڙهيل رهي ٿو.

بعد وارن ستن روپن لاءِ چيو وڃي ٿو ته اهي وجود ۾ آڻڻ لاءِ تخليق جي ستن ڏينهن سان مطابقت رکن ٿا. بائيبلجي زماني دوران ”ي ه و ه“ آخرڪار ڪنعان جي قديم ديوين ۽ انهن جي جنسي لڳاءِ واري عقيدتي مٿان غلبو حاصل ڪري ورتو. پر جيئن ته قبلائين خدا جي اسرار کي ظاهر ڪرڻ جي جدوجهد جاري رکي ته پراڻين ڏندڪٿائن پنهنجو پاڻ کي هڪڙي بدليل ڍنگ ۾ وري دهرايو. ”جلوو“ نالي ڪتاب ۾ عقل (”بناه“ - Binah) جو آسماني ماءُ طور بيان ڪيو ويو آهي، جنهن جو ڳپ ستن هيٺين روپن کي جنم ڏيڻ لاءِ ”گهري شعلي“ سان ڀريل آهي. وري نائون روپ - ييسد (Yesod) ڪنهن

مرداڻي عضوي جو خيال اُڀي ٿو: ان جو هڪڙي وهندڙ نالي طور نقشو چٽيو ويو آهي. جنهن جي ذريعي قدرتي حياتي پراسرار پيدائش جي هڪڙي عمل ۾ ڪائنات ۾ اوتجي وڃي ٿي. بهرحال، اهو ڏهين روپ، شيڪناه ۾ ٿئي ٿو جو تخليق ۽ ديومالا جي قديم جنسي علامتيت گهڻو واضح نموني ۾ ظاهر ٿي وڃي ٿي. تلمود ۾ شيڪناه هڪڙي غير واضح شي هئي: ان کي نه جنسي حيثيت هئي نه جنسي سڃاڻپ. بهرحال، قبلا ۾ شيڪناه خدا جو مادي پهلو ٿي وڃي ٿو. 1200ع ۾ لکيل ”دي بهر (The Baher)“ نالي ڪتاب جيڪو اوائل قبلائي مسودن مان هڪ آهي، ان ۾ شيڪناه جي سڃاڻپ سوفيا جي روحاني علامت طور ڪرائي وئي آهي. يعني الوهي ظهورن مان آخري جيڪا پليروما کان هيٺ ڪري هئي ۽ هاڻي خدائ واعد کان ڌار ۽ گم ٿيل دنيا منجهه پٽڪي رهي آهي. ”جلو“ ڪتاب ۾ انهي ”شيڪناه جي نيڪالي“ کي حضرت آدم عليه السلام جو زمين تي اچڻ سان جوڙيو ويو آهي. جيئن ڪتاب پيدائش ۾ بيان ڪيو ويو آهي. ان ۾ ٻڌايو ويو آهي ته حضرت آدم عليه السلام کي حياتي (زندگي) جي وڻ ۾ ”وچين روپ“ طور ڏيکاريو ويو آهي جڏهن ته شيڪناه کي عقل (ڏاهپ) جي وڻ ۾. ستن روپن کي گڏ پوڄڻ جي بجاءِ علم کان زندگي جدا ڪندي ۽ مڙني روپن جي اتحاد کي ٽوڙيندي ان اڪيلي شيڪناه کي تعظيم ڪرڻ لاءِ چونڊيو. الوهي حياتي جيڪا پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) کان الڳ ٿيل هئي، گهڻي وقت تائين دنيا منجهه ساندهه جاري رهي نٿي سگهي. پر توريت جي پيروي ڪرڻ سان اسرائيلي برادري شيڪناه جي نيڪالي جو ازالو ڪري سگهندا ۽ دنيا کي خدائ واعد سان وري گڏائي سگهندا. انهيءَ ۾ ڪوشش ڪونهي ته اڪثر تلمودين ان کي هڪڙي مڪروه سوچ سمجهيو پر شيڪناه جي نيڪالي جيڪا ديوي جي قديم ڏندڪٿائن ۾ جيڪا الوهي دنيا کان پري پٽڪي رهي هئي، گونجي رهي هئي قبلا جي نهايت مقبول جزن مان هڪ ٿي وئي. مادي (مؤنٿ) شيڪناه ماڻهن ۾ خدا جي خيال بابت ڪجهه جنسي درجہ بندي جو توازن قائم ڪيو جنهن مرداڻي (مذڪر) لڏي ڏانهن تمام گهڻو وزن ڏنو هجڻ جو ڌيان ٿي چڪايو ۽ واضح طور تي هڪڙي اهم مذهبي ضرورت (گهرج) جو پورا ٿو ڪيائين.

الوهمي نيڪالي جي خيال انهيءَ علحدگي جي احساس جو پڻ ازالو ڪيو جيڪا ايتري گهڻي انساني بيچيني جو سبب آهي. ”جلوي“ ۾ مسلسل خرابي (برائي) جي باري ۾ ڪا شي هجڻ طور بيان ڪيو ويو آهي جيڪا الڳ ٿي پئي آهي يا جيڪا هڪڙي تعلق منجهه داخل ٿي وئي آهي جنهن لاءِ اها غير موزون آهي. توحيد پرستي جي مسئلن مان اخلاقيات سان واسطو رکندڙ هڪڙو مسئلو اهو آهي ته اها برائي کي ڌار ڪري ٿي. چوٽه اسان اهڙي خيال کي قبول ڪري نٿا سگهون ته اسان جي خدا ۾ ڪا گهٽتائي آهي. ان ۾ اهو خطرو آهي ته اسان ان کي پنهنجو پاڻ اندر برداشت ڪرڻ جي قابل ڪونه ٿينداسين. اهو پوءِ پري ڏکي سگهيو ۽ پوائنٽو ۽ وحشيائو ٿيندو. مغربي عيسائي دنيا ۾ شيطان جو پوائنٽو تصور اهڙو هڪڙو شڪل بگاڙيل خاڪو پيش ڪرڻ وارو عمل

هيو. ”جلوي“ موجب خرابي جي پاڙ خود خدا ۾ آهي: پنجين روپ ڊن (Din) يا سخت فيصلي ۾ ڊن (Din) جو خدا جي کاٻي هٿ طور نقشو چٽيو ويو آهي. جڏهن ته هيسڊ (Hesed) يعني رحم کي ان جي ساڄي هٿ طور. جيستائين ڊن (Din) خدا جي رحم سان متوازي نموني ۾ هلي ٿو اهو تعميري ۽ نفعي بخش رهي ٿو. پر جيڪڏهن اهو ٻين روپن کان ناتو ٿوڙي ٿو ۽ الڳ ٿي وڃي ٿو ته اهو بچڙائي ۽ تباھ ڪن ٿي وڃي ٿو. ”جلوي“ ۾ اسان کي اهو ڪونه ٻڌايو ويو آهي ته اها علحدگي ڪيئن ۽ ڪڏهن واقع ٿي. ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته بعد وارن قبلائين بچڙائي جي مسئلي تي ڌيان ڏنو جنهن کي انهن آڏي جڳادي ”حادثي“ جي هڪڙي قسم جي نتيجي طور ڏنو جيڪو خدا جي خود اظهاري جي بلڪل پهرين مرحلن ۾ پيش آيو. جيڪڏهن لغوي طور تشريح ڪجي ته قبلا معمولي تشريح ٿو ڪري پر ان جي ڏندڪٿائي نفسياتي طور مطمئن ڪندڙ ثابت ٿي. پندرهن عيسوي صدي دوران جڏهن اسپيني يهودي برادري کي تباھي ۽ مصيبت اچي گهريو ته اهو قبلائين جوئي خدا هيو جنهن انهن کي پنهنجين پيڙائن کي سمجهڻ ۾ مدد ڪئي.

اسان قبلا جي نفسياتي شدت کي اسپيني صوفي ابراهيم ابولافيا (Abraham Abulafia)، 1240ع کان 1291ع جي ڪتاب ۾ ڏسي سگهون ٿا. ان جو گهڻو تڻو ڪم ساڳي دور ۾ سهيڙيو ويو هيو جنهن ۾ ”جلوو“ نالي ڪتاب لکيو ويو پر ابولافيا خود خدا جي فطرت سان آشنائي ڪرڻ جي بجاءِ خدا جي هڪڙي احساس کي حاصل ڪرڻ جي عملي طريقي تي توجهه مرکوز ڪيو. اهي طريقا ساڳيا ئي آهن جيڪي اڄ دماغي مرض جا ڊاڪٽر مريض جي سمجهه موٽائڻ لاءِ پنهنجي دنياوي جاکوڙ ۾ استعمال ڪندا آهن. جيئن ته صوفين گهريو ٿي ته اهي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم وانگر خدا جو تجربو ڪن. ابولافيا دعوا ڪئي ته ان پيغمبرائي ذات حاصل ڪرڻ جو طريقو ڳولي لڌو آهي. ان يوگا جو هڪڙو يهودي طريقو ايجاد ڪيو ۽ توجهه مرکوز ڪرڻ جي عام اصولن کي استعمال ڪيائين. مثال طور ساهه ڪڍڻ، منتر پڙهڻ ۽ شعور جي هڪڙي متبادل حالت حاصل ڪرڻ لاءِ ويهڻ جو هڪڙو خاص ڍنگ اختيار ڪرڻ. ابولافيا هڪڙو غير رواجي قبلائي هيو. اهو هڪڙو انتهائي عالم ماڻهو هيو جنهن ايڪٽيه سالن جي عمر ۾ هڪڙي مذهبي تجربي کان متاثر ٿي تصوف ڏانهن لاڙو ڪرڻ کان اڳ توريٽ، تلمود ۽ فلسفي جو مطالعو ڪيو هيو. لڳي ٿو ته ان کي يقين ٿي ويو هيو ته اهو هڪڙو مسيحا هيو نه صرف يهودين لاءِ پر عيسائين لاءِ پڻ. انهيءَ ڪري ان اسپين جي سموري علائقي ۾ گشت ڪيو ۽ شاگرد پيدا ڪيائين ۽ مشرق جي سرحدن تائين پڻ ڊگهو سفر ڪرڻ جي همت ڪيائين. 1280ع ۾ ان يهودي ايلچي جي حيثيت ۾ پوپ سان ملاقات ڪئي. ٿوڙي جو ابولافيا عيسائيت تي پنهنجي طنز ڪرڻ ۾ اڪثر ڪري ڪرو هيو پر لڳي ٿو ته ان قبلائين جي خدا ۽ تثليث جي نظريي جي وچ ۾ هڪجهڙائي کي تسليم ڪيو هيو. ڏهن روپن مان ٽي مٿانهان روپ لاگوس ۽ جوهر جا ياد ڏياريندڙ آهن.

يعني خدا جي ذهانت ۽ حڪمت، جيڪا پي مان جاري ٿئي ٿي يعني پهچ کان ٻاهر نور ۾ گم ٿيل عدم. ابولافيا پاڻ به خدا بابت تشليث واري نموني ۾ ڳالهائڻ پسند ٿي ڪيو.

ان خدا کي لهڻ لاءِ ابولافيا تعليم ڏني ته ”روح تان پزدو هٽائڻ ۽ جيڪي ڳنڍيون ان کي ٻڌل آهن انهن کي کولڻ“ ضروري آهي. ”ڳنڍيون کولڻ“ وارو محاورو تبت وارن جي ٻڌمت ۾ به ملي ٿو جيڪو دنيا ۾ جي صوفين جو بنيادي اقرارنامي جو هڪڙو ٻيو پيغام آهي. بيان ڪيل طريقي ڪار کي شايد انهن ڊپل جذبن کي ظاهر ڪرڻ جي تحليل نفسي واري ڪوشش سان پيئي سگهجي ٿو جيڪي مريض جي دماغي صحت ۾ رڪاوٽ پيدا ڪندا آهن. هڪڙي قبائلي هجڻ طور ابولافيا الوهي قوت سان گهڻو دلچسپي رکندڙ هيو جيڪا سموري تخليق کي زندگي بخشي ٿي پر جنهن کي روح پروڙي نٿو سگهي. جيستائين اسان پنهنجن ذهنن کي حسي ادراڪ تي ٻڌل خيالن سان ڀريل رکنداسين ته پوءِ زندگي جي ماورائي عنصر کي پروڙڻ ڏکيو آهي. پنهنجي يوگي قاعدن جي طريقن سان ابولافيا پنهنجن شاگردن کي هڪڙي مڪمل نئين دنيا کي ڳولڻ لاءِ عام شعور کان اڳتي وڌڻ جي تعليم ڏني. ان جي طريقن مان هڪڙو ”اڪرن جي جوڙجڪ جو علم“ هيو جنهن خدا جي نالي تي رسائي جي ذريعي جو روپ ڌاريو. قبائلي خدا جي نالي جي اڪرن کي انهي خيال سان مختلف جوڙجڪن ۾ ملائيندو هيو ته جيئن پنهنجي ذهن کي مخصوص حالت جي ادراڪ کان هڪڙي وڌيڪ اطمينان بخش طريقي ڏانهن موڙي انهي قاعدي جا اثر. جيڪو هڪڙي ڌارئي ماڻهوءَ لاءِ نمايان طور ڪوڪلڊگي ٿو. ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته قابل غور رهيا آهن. ابولافيا خود ان کي موسيقي جي سرن کي ٻڌڻ واري احساس سان پيڻيو الف بي جا اکر هڪڙي ڦرهي تي سرن جي جاءِ والاريندي ان خيالن کي گڏائڻ جو هڪڙو طريقو به استعمال ڪيو جنهن کي ان ٽپڻ ۽ گڏڻ سڏيو جيڪو واضح طور تي ساڳيو آزاد انجمن جو جديد تجزياتي طريقي وارو عمل آهي. وري چيو ويو آهي ته ان عمل حيران ڪن نتيجا حاصل ڪيا آهن. ابولافيا وضاحت ڪئي ته اهو لڪل ذهني لهرن کي روشن ڪري ٿو ۽ قبائلي کي قدرتي دائرن جي قيد کان آزادي ڏياري قبائلي جي الاهي دائري جي سرحدن ڏانهن رهنمائي ڪري ٿو.⁽⁵⁶⁾ انهيءَ طريقي ۾ روح جي ”مهرن“ کي کوليو ويو ۽ نووارد ذهني قوت جي وسيلن کي ڳولي لڌو جن ان جي ذهن کي روشن ڪري ڇڏيو ۽ ان جي دل جي پيڙا کي سڪون بخشيائون.

بلڪل ساڳئي نموني ۾ جيئن هڪڙي ذهني مريض کي پنهنجي معالج جي رهنمائي جي ضرورت هوندي آهي، ابولافيا زور ڏئي چيو ته ذهن ڏانهن باطني سفر به فقط قبالا جي هڪڙي ماهر جي نظرداري هيٺ جاري رکي سگهيو. اهو خطرن کان بخوبي واقف هيو چوٽه ان پاڻ پنهنجي نوجواني ۾ پريشان ڪندڙ مذهبي تجربن ڪري پوڳيو هيو جنهن ذري گهٽ ان لاءِ مايوسي جا سبب پيدا ڪري ڇڏيا هيا. اڄ ڪلهه مريض اڪثر ڪري پنهنجي نفسياتي معالج جي شخصيت کي پنهنجي اندر سمائيندا آهن ته جيئن ان سگهه ۽ صحت کي مناسب ڪن جنهن جي اهو (مرد يا عورت) ترجماني ڪري

ٿو/ٿي. ساڳي نموني ابولافيا لکيو ته قبلائي اڪثر ڪري پنهنجي روحاني رهبر جي وجود کي ”ڏسندو“ يا ”محسوس ڪندو“ آهي. جيڪو ”اندر منجهه تحرڪ پيدا ڪندڙ“ ٿي پوي ٿو ۽ ان جي اندر بند ٿيل دڻن کي کولي ٿو. اهو قوت جو هڪڙو نئون جوش ۽ هڪڙي داخلي ڪايا پلٽ محسوس ڪري ٿو جيڪا ايتري ته غلبو ڪندڙ هوندي آهي جو ائين لڳندو آهي ته اها هڪڙي الوهي وسيلي مان نڪري ٿي. ابولافيا جي هڪڙي شاگرد وجد جي هڪڙي ٻي تشريح ڪئي: ان چيو ته صوفي پنهنجي لاءِ پاڻ مسيحا ٿي پوي ٿو. وجد ۾ اهو خود پنهنجي آزاد ٿيل ۽ بصيرت حاصل ٿيل ذات جي منظر سان سامهون ٿئي ٿو:

”معلوم هجي ته نبي سڳوري لاءِ اڳڪٿي ڪرڻ جي صلاحيت جي مڪمل همت ان ۾ آهي ته اهو اوچتو پنهنجي وجود جو نمونو پنهنجي آڏو بيٺل ڏسندو آهي ۽ اهو پنهنجي ذات کي وساري ڇڏيندو آهي ۽ اها ان کان جدا ٿيل هوندي آهي..... ۽ انهي راز جي باري ۾ اسان جي اُستادن (تلمود ۾) ٻڌايو: نبين سڳورن جو پرجهلو تمام عظيم آهي، اهوئي ان جي ڍانچي جي تشريح ڪري سگهي ٿو جنهن ان کي ٺاهيو (يعني، ’جنهن انسانن کي خدا سان مشابهت ڏني‘) (57)

يهودي صوفي هميشه خدا سان اتحاد جي دعوا ڪرڻ لاءِ رضامند ڪونه هيا. ابولافيا ۽ ان جي شاگردن فقط اهوئي چيو ته روحاني رهبر سان اتحاد جي تجربي ڪرڻ سان يا ذاتي آزادي محسوس ڪرڻ سان قبلائي ان سڌي طرح خدا جي قرب ۾ اچي وڃي ٿو. قرون وسطيٰ جي زماني واري تصوف ۽ جديد نفسياتي علاج جي وچ ۾ پڌرا فرق آهن پر. ٻنهي قاعدن چوڻڪاري ۽ شخصيت ۾ ادراڪ جي مختلف جزن جي يڪجائي حاصل ڪرڻ لاءِ ساڳين ماهرن طريقن کي منظم ڪيو آهي.

مغرب ۾ عيسائي صوفيائي روايت کي هتي وٺرائڻ ۾ مُست هيا. اهي بازنطيني ۽ اسلامي رياستن ۾ رهندڙ توحيد پرستن کان پوئتي رهجي ويا هيا ۽ شايد انهي نئين صورتحال لاءِ تيار ڪونه هيا. بهرحال، چوڏهين عيسوي صدي دوران، خاص طور تي اترين يورپ ۾، صوفيائي مذهب جو صحيح معنيٰ ۾ ڌماڪو ٿيو. خاص طور تي جرمن صوفين جو هڪڙو وڏو ٽولو پيدا ٿيو: ميسٽر ايڪهارٽ (Meister Eckhart)، 1260ع کان 1327ع، جان ٽولر (John Tauler)، 1300ع کان 1361ع، جرٽريوڊ عظيم (Gertrude the Great)، 1256ع کان 1302ع، ۽ هينري سوسو (Henry Suso)، 1295ع کان 1306ع. انگلستان ۾ پڻ انهي مغربي ترقي ۾ هڪڙو قابل قدر حصو ملايو ۽ چار عظيم صوفي پيدا ڪيائين جن هڪدم انهي ڪنڊ سان گڏوگڏ پنهنجي ملڪ ۾ تمام گهڻن ماڻهن کي ڇڪ ڪري پنهنجو پوئلڳ بڻايو: همپول (Humpol) وارو رچرڊ رول (Richard Rolle)، 1290ع کان 1349ع، ”دي ڪلائوڊ آف آن نوٽنگ“ (The Cloud of Unknowing) ڪتاب جو گمنام ليکڪ: ويلٽر هلٽن (Walter Hilton) (وفات 1346ع)؛ ۽ ناروچ (Norwich) واري ڊيم جوليان (Dame Julin)، 1342ع کان

1416ع. انهن صوفين مان ڪجهه ٻين کان گهڻو باصلاحيت هيا. مثال طور رچرڊ رول لاءِ لڳي ٿو ته خارجي احساس جي بهتري ۾ منڊجي ويو هيو ۽ ان جي روحانيت جي ڪڏهن ڪڏهن هڪڙي مخصوص ايمان سان پيٽ ڪئي ويندي هئي. پر انهن مان عظيم ماڻهن پنهنجي لاءِ ڪيتريون ئي بصيرتون دريافت ڪيون جيڪي يونانين، صوفين ۽ قبلائين اڳيئي حاصل ڪري ورتيون هيون.

مثال طور ميسٽر ايڪهرٽ، جنهن ٽولر ۽ سوسو کي تمام گهڻو متاثر ڪيو. خود ايريوپيگائيٽ (Areopagite)، ڊينيز ۽ ابن ميمون کان متاثر ٿيل هيو. اهو هڪڙو ڊومينيڪي راهب ۽ غير معمولي دانشور هيو ۽ پٿرس جي يونيورسٽي ۾ ارسطو جي فلسفي تي ليڪچر ڏيندو هيو. بهرحال، 1325ع ۾ ان جي صوفيائي تعليم ان کي پنهنجي بڻياد سان تڪرار ۾ وجهي ڇڏيو. ڪولون وارو آرڪ بڻجپ جنهن ان تي بدعقيدگي جو الزام مڙهيو: ان تي خدا جي پلائي کان انڪار ڪرڻ جو فرد جرم عائد ڪيائون، انهي دعويٰ ڪرڻ جو الزام مڙهيا ٿيون ته خود خدا روح ۾ ڄائو هيو ۽ دنيا جي دائمي بقا جي تبليغ ڪرڻ جو الزام عائد ڪيائون. تاهه ايڪهرٽ تي چٽي تنقيد ڪندڙ به مڃين ٿا ته اهو راسخ العقيدة هيو: ان جي ڪجهه تبصرن جي علامتي طور تي تشريح ڪرڻ جي بجاءِ لغوي معنيٰ ۾ تشريح ڪرڻ ڪري غلطي پيدا ٿي. ايڪهرٽ هڪڙو شاعر هيو جنهن کي مڪمل طور تي استعاري ۽ اونهي ڳالهه چوڻ جي صلاحيت حاصل هئي. جتي ان تسليم ڪيو ٿي ته خدا ۾ ايمان رکڻ معقول ڳالهه آهي، اتي ان انهيءَ ڳالهه کان انڪار ٿي ڪيو ته ڪو اڪيلو عقل خدا جي فطرت جي باري ۾ ڪو مناسب نظريو قائم ڪري سگهندو: ان دليل ڏٺو ”ڪنهن ڄاڻي سگهڻ واري شي جو ثبوت يا ته حسن يا ساڃهه ذريعي ملندو آهي، پر جيتري قدر خدا جي ڄاڻ جو معاملو آهي، ان جي حسني ادراڪ موجب وصف بيان نٿي ڪري سگهجي چو ته خدا غير جسماني آهي، نه وري عقل ذريعي تشريح ڪري سگهجي ٿي چو ته خدا اسان کي ڄاڻ ڪنهن به شڪل کان پاڪ آهي. (58) خدا ڪا هڪڙي ٻي هستي ڪونه هيو جنهن جي وجود کي سوچ جي ڪنهن عام شي وانگر ثابت ڪري سگهجي.

ايڪهرٽ اعلان ڪيو ته خدا ڪجهه به نه آهي. (59) انهيءَ جو اهو مطلب ڪونه هيو ته خدا ڪو طلسم هيو، پر خدا کي اسان کي ڄاڻ ڪنهن نموني کان وڌيڪ شانائتو ۽ مڪمل نمونو حاصل هيو. ان خدا کي ”اونده“ پڻ سڏيو روشني جي غير موجودگي جو اشارو ڪرڻ لاءِ نه پر ڪنهن وڌيڪ روشن شي جي نشاندهي ڪرڻ لاءِ. ايڪهرٽ ”خدا“ واحد جنهن کي منفي اصطلاحن ۾ چڱي نموني ۾ بيان ڪيو ويو آهي، مثال طور ”رڻ پٽ“، ”بيابان“، ”اونده“ ۽ ”ڪجهه به نه“، ۽ اهو خدا جنهن کي اسان ڄاڻون ٿا، جيئن پي، پٽ ۽ روح جي وچ ۾ پڻ فرق ڏيکاريو. (60) مغربي هجڻ ڪري ايڪهرٽ انساني ذهن ۾ تثليث جي آگستين واري مشابهتي دليل کي استعمال ڪرڻ پسند ڪيو ۽ وضاحت ڪيائين ته توڙي جو تثليث جي عقيدتي کي منطق ذريعي سمجهي نه سگهجو اهو عقل ئي

هيو جنهن خدا جو ٽن شخصيتن طور ادراڪ ڪيو: هڪڙو دفعو جڏهن مرد يا عورت صوفي کي خدا جو قرب حاصل ٿي ويندو آهي ته اهي خدا کي هڪ ڏسندا آهن. يوناني انهي خيال کي پسند ڪونه ڪن ها پر ايڪهرت انهن سان سهمت ٿيو هيو ته تثليث يقيني طور هڪڙو انساني تجربتي کان ٻاهر (گجهو) عقيدو آهي. ان پي (خدا) لاءِ اهو چوڻ پسند ڪيو ته ان پٽ کي روح ۾ جنم ڏنو هيو بجاءِ انهيءَ جي ته حضرت مريم رضي الله تعاليٰ عنها حامله ٿي حضرت عيسيٰ عليه السلام کي پيٽ ۾ پاليو هيو. مولانا رومي پڻ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي بنا پي جي ڄمڻ کي صوفي جي دل ۾ روح جي ڄمڻ لاءِ هڪڙي علامت طور ڏنو هيو. ايڪهرت زور ڏئي چيو ته اها خدا سان روح جي سهڪار جي هڪڙي تمثيل هئي.

خدا کي صرف باطني تجربتي ذريعي ڄاڻي سگهجي ٿو. جيئن ابن ميمون تجويز ڏني هئي ته خدا بابت منفي اصطلاح ۾ ڳالهائڻ وڌيڪ بهتر هيو. دراصل اسان کي پنهنجن اڳواڻن قائل ڪيل خيالن ۽ شبيهي تصور کان جان ڇڏائيندي خدا بابت پنهنجن نظرين کي پاڪيزه ڪرڻو هيو. اسان کي خود ”خدا“ جو اصطلاح استعمال ڪرڻ کان به پاسو ڪرڻ گهرجي. ايڪهرت جو به ان ڳالهه جو اهو مطلب هيو جڏهن ان چيو: ”انسان جي آخري ۽ اوچي منزل اها آهي جڏهن اهو خدا سان واسطي لاءِ خدا کان اجازت گهري ٿو.“ (61) اهو هڪڙو ڏکيو مرحلو ٿيندو. جيئن ته خدا ڪجهه به نه آهي، اسان کي به ان سان هڪ ٿيڻ لاءِ پڻ ڪا به شي نه ٿيڻ لاءِ تيار ٿيڻو پوندو. انهي فنا سان هڪجهڙائي رکندڙ مرحلي ۾ ايڪهرت صوفين طرفان بيان ڪيل ”لا تعلق“ يا ”علحدگي“ بابت ڳالهايو. (62) بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن مسلمان خود خدا کان سواءِ ڪنهن به شي جي تعظيم ڪرڻ کي شرڪ سمجهن ٿا، ايڪهرت تعليم ڏني ته صوفي کي لازمي طور تي خدا بابت محدود خيالن جي غلامي کان انڪار ڪرڻو پوندو. فقط ائين ڪرڻ سان ئي خدا سان سڃاڻپ حاصل ڪري سگهندو جنهن مطابق ”خدا جو وجود لازمي منهنجو وجود هوندو ۽ خدا جو هجڻ منهنجو هجڻ آهي.“ (63) جيئن ته خدا وجود يا هستي جو بنياد آهي، تنهن ڪري ان کي ”ٻاهران“ ڳولڻ يا جنهن دنيا کي اسان ڄاڻون ٿا ان کان اڳتي ڪنهن شي تائين عروج حاصل ڪرڻ لاءِ سوچڻ جي ڪا ضرورت ڪونهي.

منصور الحلاج ائين چوڻ سان عالمن کي پنهنجو دشمن بڻائي ڇڏيو هيو: ”مان حق“ (انا الحق) آهيان، ۽ ايڪهرت جي صوفيائي نظريي جرمي جي بشپن کي پريشان ڪري ڇڏيو: ائين چوڻ جو ڪهڙو مطلب آهي ته رڳو مرد ۽ عورت خدا سان هڪ ٿي سگهن ٿا؟ چوڏهين عيسوي صدي دوران يوناني دينياتي ماهرن انهي سوال تي جوش مان مناظرو ڪرايو. جيئن ته خدا لازمي ۽ يقيني طور پهچ کان ٻاهر هيو ته پوءِ اهو پاڻ کي انسانذات سان لهه وچڙ ۾ ڪيئن ٿو آڻي سگهي؟ جيڪڏهن خدا جي جوهر ۽ ان جي ”سرگرمين“ يا ”قوتن“ ۾ فرق موجود هيو. جيئن پادريين تعليم ڏني هئي، ته پوءِ پڪ سان خدا کي اهڙي پيٽ ڏيڻ ڪفر وارو عمل هيو ته عيسائي عبادت ۾ خود خدا سان

ملاقات ڪري ٿو. سلونڪي (Salonki) جي آرڪ بشپ گريگوري پلامس (Gregory Palamas) تعليم ڏني ته توڙي اهو متضاد لڳندو هجي، عيسائي خود خدا جي اهڙي سڌي ڄاڻ حاصل ڪري سگهي ٿو. سچ آهي ته خدا جو جوهر هميشه اسان جي سمجھڻ جي اهليت کان گهڻو مٿي آهي پر ان جون ”قوتون“ خدا کان مختلف ڪونهن ۽ انهن کي محض هڪڙي الوهي جوت نه سمجھڻ گهرجي. يهودي صوفي ان سان اتفاق ڪري ها: خدا ”اين صف“ (لامحدود) هميشه ناقابل سمجھه پراسراريت ۾ ويڙهيل رهندو. پر ان جا ڏهه روپ (جيڪي يونانين جي ”قوتن“ سان هڪجهڙائي رکن ٿا) پنهنجو پاڻ خدا جهڙا هيا، جيڪي ازلي طور تي خدائ و احد جي ذات منجهان جاري هيا. ڪڏهن مرد يا عورتون انهن ”قوتن“ کي سڌو سنئون ڏسي سگهن ٿا يا تجربو ڪري سگهن ٿا، جيئن بائيبل ۾ چيو ويو ته خدا جو ”جلو“ ظاهر ٿيو. ڪنهن به ماڻهو ڪڏهن به خدا جو جوهر ڪونه ڏٺو هوندو پر انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي ته خود خدا جو سڌو سنئون تجربو ناممڪن آهي. اها حقيقت ته اهو بيان متضاد هيو پلامس (Palamas) کي ڌرو به فڪر مند ڪونه ڪيائين. يونانين گهڻو اڳ مڃي ورتو هيو ته خدا بابت ڪوبه بيان متضاد ٿيڻو آهي. فقط ائين ئي ماڻهوان جي اسرار ۽ پورترتا جو احساس قائم رکي سگهندا. پلامس ان کي هيئن ڏيکاريو:

”اسان الوهي فطرت ۾ شرڪت ماڻيون ٿا، پوءِ به ساڳي وقت اهو مڪمل طور ناقابل رسائي رهي ٿو. اسان کي هڪ ئي وقت ٻنهي ڳالهين جو اقرار ڪرڻ جي ضرورت آهي ۽ ظاهري تضاد کي سچي عقيدتي لاءِ ڪسوٽي طور محفوظ رکڻو آهي.“ (64)

پلامس جي نظريي ۾ ڪابه نئين ڳالهه ڪونه هئي؛ نئين دينياتي ماهر سائمين (Symeon) طرفان يارهين صدي دوران ان جو خاڪو پيش ڪيو ويو هيو. پر برلام ڪئلابرين (Barlaam the Calabrian) طرفان پلامس تي اعتراض ٿيو. برلام اٽلي ۾ تعليم حاصل ڪئي هئي ۽ ٿامس اڪيناس جي عاقلاني ارسطويائي کان گهڻو متاثر ٿيل هيو. ان پلامس تي خدا کي ٻن الڳ حصن ۾ ورهائڻ جو الزام مڙهيندي خدا جي ”جوهر“ ۽ ان جي ”قوتن“ جي وچ ۾ روايتي يوناني امتياز جي مخالفت ٿي ڪئي. برلام خدا جي هڪڙي وصف جي تجويز پيش ڪئي جنهن ۾ اهو قديم يوناني عقليت پسندن ڏانهن پوئتي هليو ويو ۽ خدا جي ڪامل سادگي لاءِ اصرار ڪيائين. برلام دعوا ڪئي ته ارسطو جهڙا يوناني فلاسفر خاص طور تي خدا طرفان بصيرت جي ڏات سان نوازيل هيا، انهن تعليم ڏني ته خدا ناقابل فهم ۽ دنيا کان بلڪل مختلف هيو. تنهن ڪري مردن ۽ عورتن لاءِ خدا کي ”ڏسڻ“ ممڪن ڪونهي؛ انسان صرف صحيفي يا تخليق جي عجائبات ۾ ان سڌي طرح ان جي اثر رسوخ (قدرت) کي محسوس ڪري سگهن ٿا. 1341ع ۾ قدامت پسند چرچ جي هڪڙي ڪائونسل طرفان برلام جي مذمت ڪئي وئي پر ٻين راهبن طرفان ان جي حمايت ڪئي وئي. اهي راهب پڻ اڪيناس کان متاثر ٿيل هيا. بنيادي طور تي اهو صوفين جي خدا ۽ فلاسفرن جي خدا جي وچ ۾ هڪڙو مقابلو ٿي ويو هيو.

برلام ۽ ان جا حمايتي گريگوري اڪنڊيناس (Gregory Akindynos)، جيڪو سُمائيلاجي (Suma Theology) جي يوناني عبارت جو حوالو ڏيڻ پسند ڪندو هيو نائيسفورس گريگورس (Nicephoras Gregoras) ۽ ٿامسٽ (ٿامس اڪيناس جو پوئلڳ) پروڪورز سيڊونز (Prochoros Cydones) سڀئي بازنطين جي اپوڦيٽڪ ٿيلاجي (Apophatic Theology) کان خاموشي، تضاد، ۽ پراسراريت تي ان جي زور ڪري ويڳاڻا ٿي ويا هيا. انهن مغربي يورپ جي وڌيڪ مثبت ديني ادب کي ترجيح ڏني، جنهن خدا جي ”ڪجهه به نه“ هجڻ جي بجاءِ ”هجڻ“ طور وضاحت ڪئي. ڊينيز سائمين ۽ پلامس جي پراسرار خدا جي خلاف برلام ۽ ان جي حمايتين اهڙو خدا پيش ڪيو جنهن بابت بيان ٺاهڻ ممڪن هيو. يونانين هميشه مغربي سوچ ۾ انهيءَ رجحان تي اعتماد ڪونه ڪيو هيو ۽ عقليت پسند لاطيني نظرين جي انهي هوريان هوريان داخل ٿيڻ جي ضد ۾ پلامس مشرقي قدامت پسندي جي متضاد دينيات تي پيهر اصرار ڪيو. خدا کي اهڙي تصور تائين هيٺ نه آڻڻ گهرجي جو ان کي انساني ڳالهه ذريعي بيان ڪري سگهجي. ان برلام سان اتفاق ڪيو ته خدا ناقابل فهم آهي پر زور ڏنائين ته ان هوندي به مردن ۽ عورتن ان جو تجربو ڪيو هيو. تبور جبل تي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي انساني وجود کي جنهن تجلبي نوراني صورت ۾ بدلايو هيو اهو خدا جو جوهر ڪونه هيو جيڪو ڪنهن به مائهو ڪونه ڏٺو هيو پر ڪنهن پر اسرار نموني ۾ خود خدا هيو. يوناني دينيات جي مطابق عيسائي برادري جنهن روايت پسند راءِ کي مقدس بڻايو ان اعلان ڪيو ته تبور جبل تي: ”اسان پيءُ (خدا) کي نور طور ۽ روح کي نور طور ڏٺو آهي.“ اهو انهيءَ ڳالهه جو اظهار هيو ته ”اسان ڪڏهن ڇا هئاسين ۽ اسان ڇا ٿيڻا آهيون“ جڏهن. حضرت عيسيٰ عليه السلام وانگر، اسان به تعظيم لائق (ديوتا) ٿيون. (65) وري اسان ڇا ”ڏٺو“ جڏهن اسان هن زندگيءَ ۾ خدا بابت غور و فڪر ڪيو ته اهو خدا لاءِ بدل يا عيوضي ڪونه هيو پر ڪنهن نموني ۾ خود خدا هيو. ظاهر آهي، اها هڪڙي به رنگائي هئي پر عيسائي خدا متضاد هيو: جنهن اسرار کي اسان ”خدا“ سڏيون ٿا، ان جي آڏو خاموشي ئي فقط صحيح حالت جي ترجماني ڪري ٿي. — نه ڪي فلسفائي آڪٽر جنهن ڏکيائين تي قابو پائڻ جي ڪوشش ڪئي.

برلام خدا جي تصور کي گهڻو غير متضاد بڻائڻ جي ڪوشش ڪئي هئي: ان جي خيال ۾ ڇا ته خدا کي ان جي جوهر سان سڃاڻپ ڏيڻي هئي يا اهو ڪونه هيو. برلام هڪڙي نموني ۾ خدا کي ان جي جوهر تائين محدود ڪرڻ ۽ ائين چوڻ جي ڪوشش ڪئي هئي ته خدا لاءِ پنهنجين ”قوتن“ کان ٻاهر موجود رهڻ ممڪن ڪونهي. پر خدا بابت اهو سوچڻ ائين هيو ڇڻ اهو ڪو هڪڙو پيو مظهر هجي جنهن جو ادراڪ حواسن ذريعي ٿيندو هجي، ۽ اها ڳالهه فقط انساني گمانن تي ٻڌل هئي ته ڇا ممڪن هيو يا ڇا ممڪن ڪونه هيو. پلامس اصرار ڪيو ته خدا جو ديدار هڪڙو باهمي وجد هيو: مرد ۽ عورتون پاڻ کي غير معمولي بڻائين ٿا پر خدا پڻ پنهنجي مخلوقات کان پاڻ سڃاڻائڻ

جي مقصد سان ”پنهنجي ذات“ مان ٻاهر نڪرڻ ذريعي ماورائيت جي لهر مان گذريو: ”خدا پڻ پنهنجي ذات مان ٻاهر اچي ٿو ۽ ڪرم جي نظر سان اسان جي ذهنن ۾ سمائجي وڃي ٿو.“ (66)

پلامس جنهن جي دينيات قدامت پرست عيسائيت ۾ معياري رهي، چوڏهين عيسوي صدي جي يوناني عقليت پسندن مٿان ان جي سوڀ ٽنهي وحدت پرست مذهب ۾ تصوف لاءِ هڪڙي وسيع ڪاميابي جي ترجماني ڪري ٿي. يارهين عيسوي صدي کان وٺي مسلمان فلاسافر انهي نتيجي (انومان) تي پهتا هيا ته منطق (عقل) جيڪا علم طب ۽ سائنس جهڙين تعليمات لاءِ ناگزير هئي، پر اها جڏهن خدا جي باري ۾ مطالعو ڪرڻ جي حوالي طور اڳتي اچي ٿي ته بلڪل اڻ پوري لڳي ٿي. صرف اڪيلي منطق (عقل) تي پاڙڻ ائين هيو جيئن ڪو چاڻي ۾ پاڻي پري پيئڻ جي ڪوشش ڪري

اسلامي سلطنت جي اڪثر علائقن ۾ صوفين جي خدا فلاسفرن جي خدا تي چڙهت حاصل ڪري ورتي هئي. ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته سورهين عيسوي صدي دوران قبلائين جو خدا به يهودي روحانيت ۾ غالب ٿي ويو. تصوف مذهب جي وڌيڪ عقلي يا قانوني (شرعي) نمونن جي مقابلي ۾ ذهن کي وڌيڪ گهرائي ۾ متاثر ڪرڻ جي قابل هيو. صوفين جو خدا زياده قديم اُمنگن، خدشن ۽ پريشانين جو تدارڪ ڪري سگهيو ٿي. جڏهن ته فلاسفرن وارو پهچ کان ٻاهر رهڻ وارو خدا لاچار هيو. چوڏهين عيسوي صدي ۾ مغرب پنهنجو صوفيائو مذهب جاري ڪيو هيو ۽ وڏي اميدن پري شروعات ڪيائون. پر تصوف مغرب ۾ ٻين روايتن جهڙي گهڻي مقبوليت حاصل ڪري نه سگهيو. انگلستان، جرمني ۽ هيناهين وارن علائقن ۾ جن ۾ ڪيترا نالي وارا صوفي پيدا ٿيا هيا، سورهين عيسوي صدي جي پروٽيسٽنٽ مُصلحين انهي غير بائيبلِي روحانيت کي ڀندي مخالفت ڪئي. رومي ڪٽولڪ ڪليسا ۾ اويلا (Avila) جي سينٽ ٽيريساس (St. Teresas) جهڙن ممتاز صوفين کي به اڪثر اصلاح مخالف ماڻهن جي احتسابي عدالتن طرفان ڌمڪيون مليون. اصلاح پسندي جي نتيجي ۾ يورپ خدا کي اجا به وڌيڪ منطقي انداز ۾ ڏسڻ شروع ڪيو.

باب اٺون

سڌارڪن (مُصلحين) جو خدا

خدا جي ٻانهن لاءِ پندرهنين ۽ سورهنين فيصله ڪن صديون هيون. اهو خاص طور تي عيسائي مغرب لاءِ تمام اهم دور هيو. جنهن نه فقط غير عيسائي دنيا جي ٻين ثقافتن سان همسري ڪرڻ ۾ ڪاميابي حاصل ڪئي هئي پر گهڻو ڪري انهن کان اڳ ڪيڻ وارو هيو. انهن صدين ۾ اڻالوئي نشات ثانياً جي شروعات ٿي جيڪا هڪدم اتر يورپ تائين پکڙجي وئي. اها نئين دنيا جي دريافت ۽ سائنسي انقلاب جي شروعات هئي جنهن جا باقي دنيا لاءِ لاڀائتا نتيجا نڪرڻا هيا. سورهنين عيسوي صدي جي پڄاڻي تي مغرب ثقافت جي هڪڙي بلڪل مختلف قسم جو بنياد وجهي رهيو هيو. تنهن ڪري اهو هڪڙو تبديلي جو دور هيو. لهنڊا مايوسي ۽ ڪاميابي جي مليل جليل ڪيفيت جي نشاندهي ٿي ڪيائين. اها ڳالهه ان دور جي خدا بابت مغربي تصور (نظريو) ۾ ڀڃڻي پٽ هئي. يورپ جا ماڻهو پنهنجين دنياوي ڪاميابين جي باوجود پنهنجي ايمان جي متعلق اڳ کان گهڻو فڪر مند هيا. خاص طور تي عام ماڻهو مذهب جي پراڻن طريقن سان مطمئن ڪونه هيا. جيڪي هاڻي دل لپائيندڙ نئين دنيا ۾ انهن جي ضرورتن جو پورا ٿو نٿي ڪري سگهيا. عظيم سڌارڪن (مُصلحين) انهي بيچيني جي نمائندگي ڪئي ۽ خدا ۽ چوڻڪاري تي غور ڪرڻ جا نوان طريقا ڳوليا. انهيءَ ڳالهه يورپ کي ٻن مخالف ٽولن ۾ ورهائي ڇڏيو. ڪٽولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ. جن اڄ تائين هڪ ٻئي خلاف نفرت ۽ شڪ کي ختم ڪونه ڪيو آهي. سڌاري (”رفارميشن“) واري عرصي دوران، ڪٽولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مُصلحين) اهل ايمان تي زور ڏنو ته اهي اوليائن ۽ ملائڪن جي غير لازمي عقيدت ڇڏي ڏين ۽ اڪيلي خدا کي پنهنجي توجهه جو مرڪز بڻائين. ان وقت ائين لڳو ٿي ته يورپ خدا کان بيزار ٿي ويو آهي. پوءِ به سترهنين عيسوي صدي جي شروعات ۾ ڪجهه ماڻهو پنهنجن ذهنن ۾ ”دهريت“ کي پالي رهيا هيا. ڇا انهيءَ جو اهو مطلب هيو ته اهي خدا کان جان ڇڏائڻ لاءِ تيار هيا؟

اهو دور يونانين، يهودين ۽ مسلمانن لاءِ پڻ بحران وارو زمانو هيو. 1453ع عثماني ترڪن عيسائي بادشاهت جي گاديءَ جي هنڌ ڪانسٽنٽينوپل (قسطنطنيه - هاڻي استنبول) کي فتح ڪيو ۽ بازنطيني بادشاهت کي تباھ ۽ برباد ڪري ڇڏيائون. ان کان پوءِ روس جي عيسائين يونانين طرفان ترقي وٺرايل روايتن ۽ روحانيت کي جاري رکيو. جنوري 1492ع ۾ جيڪو ڪرسٽوفر ڪولمبس طرفان نئين دنيا ڳولي لهڻ وارو سال آهي.

فردينبند ۽ ازابيلا اسپين ۾ غرناطه کي فتح ڪيو جيڪو يورپ ۾ مسلمانن جو آخري قلعو هيو: بعد ۾ مسلمانن کي آئبيريائي جزيري مان به تڙي ڪڍيو ويو جيڪو 800 سالن کان سندن گهر هيو. مسلم اسپين جي تباهي يهودين لاءِ آفت هئي. غرناطه جي فتح کان ڪجهه هفتا پوءِ مارچ 1492ع ۾ عيسائي حڪمرانن اسپيني يهودين کي پاڪائي وارو غسل ("بپتسم") ڪري عيسائي ٿيڻ يا شهر نيڪالي مان هڪڙي ڳالهه جي چونڊ ڪرڻ جو حڪم ڏنو. اڪثر اسپيني يهودين کي پنهنجن گهرن ۾ تڏهن رهڻ ڏنو ويو جڏهن اهي مذهب مٽائي عيسائي ٿي ويا، توڙي جو ڪجهه ماڻهن ڳجهه ڳوهه ۾ پنهنجي مذهب تي عمل ڪرڻ جاري رکيو: جيئن مراڪشي جيڪي اسلام کان ڦريا هيا. انهن يهودين کي پوءِ احتسابي عدالت طرفان ڳولي ڳولي ماريو ويو. چوٿه انهن تي بدعقيدي ۽ عيسائيت کان انڪار ڪرڻ جو شڪ ڪيو ويو. بهرحال، اندازن 150,000 يهودين عيسائي ٿيڻ لاءِ بپتسم ڪرڻ کان انڪار ڪيو ۽ انهن کي زبردستي اسپين مان جلاوطن ڪيو ويو: انهن ترڪي، بلقان ۽ اتر آفريڪا ۾ پناهه ورتي. اسپين جي مسلمانن اتان جي يهودين کي تمام بهترين رهائشي سهوليتون ڏنيون هيون جيڪي انهن کي غير يهودي دنيا ۾ ڪڏهن به حاصل ڪونه ٿيون هيون، تنهن ڪري اسپيني يهودي لڏي جي تباهي ۽ برباديءَ جو يهودين طرفان سموري دنيا ۾ ماتم ڪيو ويو. چوٿه 70ع ۾ هيڪل سليماني جي تباهي کان پوءِ اها تمام وڏي تباهي هئي جيڪا انهن جي قوم مٿان ڪڙڪي هئي. جلاوطني جو تجربو يهودي مذهبي شعور ۾ اڃا وڌيڪ گهرائي ۾ داخل ٿي ويو: جلاوطني قبلا جي هڪڙي نئين طريقي کي اختيار ڪرڻ جو سبب ۽ خدا جي باري ۾ هڪڙي نئين نظريي جي ارتقا جو سبب بڻي.

دنيا جي ٻين علائقن ۾ مسلمانن لاءِ پڻ اهي پريشاني وارا سال هيا. منگولن جي حملن کان پوءِ وارين صدين ۾ شايد اٽل نموني ۾ هڪڙي نئين بنيادپرستي پيدا ٿي وئي، چوٿه ماڻهن پنهنجو وڃايل ورثو وري حاصل ڪرڻ جي تمنا ٿي ڪئي. پندرهين عيسوي صدي ۾ مدرسن جي سڀني عالمن فتوا ڏئي ته اجتهاد جا دروازا بند ٿي ويا آهن. تنهن ڪري هاڻي مسلمانن کي خاص طور تي شرعي معاملن ۾ ماضي جي عظيم فقيهن جي تقليد ڪرڻ گهرجي. انهي بنيادپرستي واري ماحول ۾ خدا بلڪ ڪنهن به شي جي باري ۾ اختراعي تصورن جو جنم وٺڻ اڻ ٿيڻي ڳالهه هئي. پر جيئن مغربي يورپي اڪثر چوندا رهيا آهن انهيءَ دور کي اسلام جي زوال جي شروعات سڏڻ غلطي ٿيندي. جيئن مارشل جي ايس هاجسن (Marshall G. S. Hodgson) پنهنجي ڪتاب "دي وينچر آف اسلام ڪنسائنس اينڊ هسٽري ان اي ورلڊ سولائيزيشن" ۾ نشاندهي ڪري ٿو اسان وٽ ان دور جي باري ۾ خاطرخواه معلومات ڪونهي جو اهڙا وڏا قطعي نتيجا ڪڍي سگهون. مثال طور اهو فرض ڪرڻ غلط ٿيندو ته ان دور ۾ اسلامي تعليم (علم) ۾ ڪوت هئي، چوٿه ڪنهن به نموني ۾ اسان وٽ ثبوت جي ڪمي آهي.

بنيادپرستي وارو لاڙو چوڏهين عيسوي صدي دوران احمد بن تيميه (وفات 1327ع) ۽ ان جي شاگرد ابن القين الجوزيه جهڙن شريعت جي دعويٰ دارن ۾ ظاهر ٿيو. ابن تيميه سان ماڻهو گهڻو پيار ڪندا هيا، اهو شريعت جي وضاحت ڪرڻ ذريعي ان کي انهيءَ قابل بڻائڻ جي خواهش رکندڙ هيو ته جيئن اها مسلمانن لاءِ جن به حالتن ۾ رهن لاڳو ٿي سگهي. ان مان اهو مطلب ڪونه هيو ته شريعت خيالن کي ڊپائيندڙ قاعدو ٿي وڃي: ان شريعت کي وڌيڪ لاڳاپيل بڻائڻ لاءِ رواج مان نڪتل قانونن کي ڇنڊڻ ٿي گهريو ۽ انهن ڏکين دورن ۾ مسلمانن جي بيچيني کي سکون ڏيڻ ٿي گهريو. شريعت مسلمانن کي سندن عملي مذهبي مسئلن جا واضح ۽ عقلي (منطقي) جواب مهيا ڪندي پر شريعت جي لاءِ پنهنجي ذوق ۽ شوق ۾ ابن تيميه علم الکلام فلسفي ۽ اشعريت تي پڻ حملا ڪيا. ڪنهن به سماج سڌارڪ وانگر ان وسيلن ڏانهن رجوع ڪرڻ ٿي گهريو يعني قرآن ۽ حديث ڏانهن جنهن تي شريعت جو دارومدار هيو ۽ بعد ۾ شامل ٿيل سڀني وڌائن کي ختم ڪرڻ ٿي گهريائين: ”مون سڀني ديني ۽ فلسفائي طريقن کي ڇڏيو آهي ۽ انهن کي ڪنهن به خرابي جو علاج ڪرڻ يا ڪنهن به اڄ کي اُجهائڻ جي قابل ڪونه ڏٺو آهي. منهنجي لاءِ بهترين طريقو اهو آهي جيڪو قرآن شريف وارو آهي.“ (1) ان جي شاگرد الجوزيه انهن تنقيدي و طنزيه خيالن جي فهرست ۾ تصوف (صوفي ازم) کي به شامل ڪيو قرآن شريف جي لغوي تفسير جي وڪالت ڪيائين ۽ صوفين جي عقيدتي جي اهڙي جوش ۾ مذمت ڪيائين جيڪو مڪمل طور تي يورپ ۾ پروٽيسٽنٽ سڌار ڪن (مصلحين) جي جذبي جهڙو هيو. لٿر (Luther) ۽ ڪالون (Calvin) وانگر ابن تيميه ۽ الجوزيه کي سندن همعصرن رجعت پسند خيالن وارو ڪونه سمجهيو: انهن کي ترقي پسند طور ڏٺو ويو جن پنهنجن ماڻهن جو بار هلڪو ڪرڻ ٿي گهريو. هاجسن (Hodgson) اسان کي خبردار ڪري ٿو ته انهي زماني جي نالي ماتر بنيادپرستي کي ”جمود“ چئي رڌ نه ڪيو. اهو انهيءَ ڳالهه جي نشاندهي ڪري ٿو ته جنهن پڙهائي تي اسان ترقي ڪئي آهي، اسان کان اڳ وارو ڪوبه معاشرو ان لاءِ سوچي يا برداشت نٿي ڪري سگهيو. (2)

مغربي دانشورن اڪثر ڪري پندرهين ۽ سورهين صدي جي مسلمانن کي اطالوي نشات ثانيه تي ڌيان ڏرڻ ۾ ناڪامي لاءِ ٽوڪيو آهي. سچ اهو آهي ته اها تاريخ جي هڪڙي عظيم ثقافتي لهر کان گهڻو مختلف يا اڳتي نڪتل ڪونه هئي. جيڪا ٻارهين صدي دوران اڳيئي مسلمانن لاءِ اتساه جو سبب ٿي هئي. مغرب لاءِ نشات ثانيه تمام اهم هئي پر ڪنهن به ماڻهو اڳواٽ اهو ڪونه سوچيو هوندو ته موجوده هنري دور جهڙو زمانو به اچي سگهي ٿو. جنهن لاءِ پوئتي ڌيان ڏيڻ سان اسان ڏسي سگهون ٿا ته ان جا اڳ اهڃاڻ موجود هيا. جيڪڏهن مسلمان انهي مغربي نشات ثانيه کان متاثر ڪونه ٿيا هيا ته اهو ضروري ڪونهي ته اها ڳالهه ڪنهن ناقابل تدارڪ ثقافتي ڪوتاهي کي ظاهر ڪندي هجي. اها حيراني واري ڪونهي پر مسلمان پندرهين صدي دوران پنهنجن قابل غور حاصلاتن ۽ ڪاميابين ۾ مصروف هيا.

حقيقت ۾ انهيءَ زماني ۾ به اسلام اڃا تائين دنيا جي عظيم ترين طاقت هئي ۽ مغرب انهي ڊپ کان باخبر هيو ته اسلام هاڻي يورپ جي دروازي تي پهچي ويو آهي. پندرھين ۽ سورھين صدين دوران ئي نيون مسلمان بادشاهيون قائم ٿي ويون هيون: هڪڙي عثماني ترڪن طرفان ايشيا مائنر ۽ مشرقي يورپ ۾ ٻي صفوين طرفان ايران ۾ ۽ ٽين مغلن طرفان هندوستان ۾. اهي ٽئي نوان کارناما ظاهر ڪن ٿا ته اسلامي جذبو مري ڪونه ويو هيو پر تباهي ۽ چڙوچڙ ٿيڻ کان پوءِ به مسلمانن جي نئين ڪاميابي لاءِ اٿڻ جو اتساهه پيدا ڪري سگهيو ٿي. انهن بادشاهين مان هر هڪ پنهنجي پنهنجي نمايان ثقافتي عروج ۾ ڪاميابي ماڻي: مزي جي ڳالهه آهي ته ايران ۽ وچ ايشيا ۾ صفوين جي نئين جاڳرتا اطالوي نئين جاڳرتا سان ملندڙ جلندڙ هئي: ٻنهي پاڻ کي مصوري ۾ ٻين کان اعليٰ ثابت ڪيو ۽ محسوس ڪريائون ته اهي پنهنجي ثقافت جي اسلام کان اڳ واري بنياد ڏانهن تخليقي انداز ۾ موٽي رهيا آهن. بهرحال، انهن ٽنهي بادشاهين جي اقتدار ۽ شان وشوڪ جي باوجود جيڪو ٻڌايو ويو آهي، بنياد پرستي وارو جذبو اڃا تائين غالب هيو. جتي الفارابي ۽ ابن العربي جهڙا ابتدائي صوفي نئون ميدان صاف ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا اتي زماني پراڻين سوچن کي موھيندڙ ۽ وٽندڙ انداز ۾ وري بيان ٿيندي ڏٺو. اها صورتحال مغربي ماڻهن طرفان انهيءَ ڳالهه کي مڃڻ لاءِ معاملي کي اڃا وڌيڪ ڏکيو ٿي ڪري ڇڏي چوٽ اسان جي مغربي دانشورن گهڻي عرصي تائين انهن وڌيڪ جديد اسلامي ڪاميابين کي نظرانداز ڪيو آهي، ۽ شايد انهيءَ ڪري به ته دانشور ۽ شاعر اها توقع ڪندا آهن ته انهن کي پڙهندڙن جا ذهن ماضي جي خيالن ۽ تصورن سان ڀريل رهن.

بهرحال، ان زماني جي مغربي صورتحال سان متوازي حالتون به موجود هيون. ايران ۾ صفوين جي هٿ هيٺ اثنا عشري شيعت جو هڪڙو نئون طريقو رياستي مذهب ٿي چڪو هيو ۽ اها ڳالهه شيعن ۽ سنيين جي وچ ۾ دشمني جي شروعات ڏانهن اشارو ڪري ٿي، جنهن جو اڳ مثال موجود ڪونه هيو. ان وقت تائين شيعا وڌيڪ دانا صوفيائي طبيعت وارن سنيين سان ساڳئي طريقي سان هڪجهڙائي رکندا هئا. پر سورھين صدي دوران ٻنهي مخالف چاوڻيون ٺاهيون جيڪي بدنصيبين سان ان زماني جي يورپ ۾ فرقي واراڻين ٿن لڙاين جهڙيون هيون. صفوي گهراڻي جو باني شاه اسماعيل 1503ع ۾ آذر بائيجان ۾ اقتدار ۾ آيو هيو ۽ پنهنجي اقتدار کي مغربي ايران ۽ عراق تائين وڌايو هئائين. ان سنيين جو صفايو ڪرڻ جو تهيو ڪيو هيو ۽ شيعن کي پنهنجي رعيت مٿان اهڙي بي رحمي سان چاڙهيائين جنهن جهڙي اڳ مشڪل ڪا ڪوشش ٿي هئي. اهو خود پنهنجي نسل لاءِ امام جي حيثيت رکندڙ هيو. اها تحريڪ يورپ ۾ پروٽيسٽن واري سڌاري (اصلاح) سان هڪجهڙائي رکي ٿي: ٻنهي جون احتجاج جي روايتن ۾ پاڙون ڪتل هيون، ٻئي تحريڪون حڪمران طبقن جي خلاف هيون. شيعن پنهنجي علائقن ۾ صوفي طريقن کي اهڙي نموني ۾ ختم ڪيو جنهن پروٽيسٽن طرفان راهبن جي مڙهين کي ختم ڪرڻ واري عمل جي ياد تازي ڪري ڇڏي. انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي ته

شيمن جي انهي عمل عثماني سلطنت جي سٺين منجه ساڳي ڪٽرپڻي کي ڀاري ڇڏيو جن شيمن کي پنهنجن علائقن ۾ ڇپيائڻ شروع ڪيو. صليبي لڙايون وڙهندڙ مغرب خلاف پاڻ کي آخري مقدس لڙائي جي محاذ تي ڏسندي عثمانين پڻ پنهنجن عيسائي رعيتن ڏانهن هڪڙي نئين ڪٽرپڻي وارو رويو اختيار ڪيو. بهرحال، سموري ايراني حڪومت کي شدت پسند سمجهڻ غلطي ٿيندي ايران جي شيعا عالمن انهي بدلايل شيعت تي ناراضگي ڏيکاري: پنهنجن سٺي همعصرن جي برخلاف انهن "اجتهاد جو دروازو" بند ڪرڻ کان انڪار ڪيو. شاه جي بجاءِ آزادي سان اسلام جي تشريح ڪرڻ واري پنهنجي حق تي زور ڏنائون. انهن صفوي ۽ بعد ۾ قاچار گهراڻي کي امام سڳورن جو جانشين مڃڻ کان انڪار ڪيو. ان جي بجاءِ انهن پاڻ کي حڪمران خلاف عوام سان شامل ڪيو ۽ اصفهان ۽ تهران ۾ شاهي گهراڻي جي ڏاڍ خلاف امت جا اڳواڻ ٿي ويا. انهن شاهن جي قبضه گيرين خلاف غريبن جي ۽ واپارين جي حقن جي پٺڀرائي ڪرڻ جي هڪڙي روايت قائم ڪئي ۽ اها ئي ڳالهه هئي جنهن انهن کي 1979ع ۾ شاه محمد رضا پهلوي جي بدعنوان حڪومت خلاف ماڻهن کي منظم ڪري تحرڪ ۾ آڻڻ جي قابل بڻايو.

ايران جي شيمن پڻ پنهنجو فلسفو ٺاهيو جنهن سهروردي جي باطني روايتن کي جاري رکيو. مير دهنڊ (وفات 1637ع) جيڪو انهي شيعا فلسفي جو باني هيو اهو سائنسدان هجڻ سان گڏ ديني عالم به هيو. ان الاهي نور کي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ امامن سڳورن جي علامتي شخصيت جي بصيرت سان سڃاڻپ ڪرائي. ان سهروردي وانگر مذهبي تجربن جي بي سڌي واري نفسياتي عنصر تي زور ڏنو. بهرحال، انهي ايراني مڪتبه فڪر جو وڏو ترجمان مير دهنڊ جو شاگرد صدرالدين شيرازي هيو جيڪو عام طور تي ملان صدره (1571ع کان 1640ع) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو. اڄ اڪثر مسلمان سڀني اسلامي مفڪرن مان ان کي وڏي ڄاڻ وارو سمجهن ٿا، اهي دعوا ڪن ٿا ته ان جو ڪم روحانيت ۽ مابعدالطبعياتي علم جي آميزش جو مثالي نمونو پيش ڪري ٿو جيڪو اسلامي فلسفي جي سڃاڻپ ٿي ويو. بهرحال، اهو هاڻي مغرب ۾ مشهور ٿي رهيو آهي ۽ هن ڪتاب لکڻ وقت ان جي ڪيترن ئي مقالن مان هڪڙو انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيو آهي.

سهروردي وانگر ملان صدره به مڃيو ٿي ته علم فقط معلومات حاصل ڪرڻ جو معمولي معاملو ڪونهي پر ڪا پالڻ جو هڪڙو عملي مرحلو آهي. سهروردي طرفان بيان ڪيل عالم المثال ان جي سوچ لاءِ تمام اهم هيو: ان پاڻ به خوابن ۽ ڪشفن کي حق جي اعليٰ صورت طور ڏٺو. انهيءَ ڪري ايراني شيعا اڃا تائين خالص سائنس ۽ مابعدالطبعياتي علم جي بجاءِ تصوف کي خدا جي ڳولا لاءِ موزون ترين ذريعو سمجهندا پئي آيا. ملان صدره تعليم ڏني ته خدا جي حقيقي سڃاڻپ ئي فلسفي جو مقصد هيو جنهن کي ڪنهن به هڪ عقيدن يا مذهب سان محدود نٿو ڪري سگهجي. جيئن ابن سينا

واضح ڪيو هيوتہ خدا يعني حقيقت مطلق، ئي اصلي هستي (وجود) هيو ۽ اها اڪيلي حقيقت الوهي دنيا کان مٿي ۽ جي ڌري ڌري تائين وجود جي سموري سلسلي جي خبر ڏئي ٿي. ملان صدره وحدت الوجودي عقيدتي وارو ڪونه هيو. ان بس خدا کي سڀني شين، جيڪي وجود رکن ٿيون، جي ماخذ طور ڏنو: اسان جيڪي شيون ڏسون ٿا يا تجربو ڪيون ٿا اهي فقط ناليون آهن جن ۾ هڪڙي محدود شڪل ۾ الوهي نور سمائيل آهي. البت خدا طبعي حقيقت کان ماوراء به هيو. سڀني موجودات جي اتحاد جو اهو مطلب ڪونهي ته صرف خدا ئي وجود رکي ٿو. بلڪ ان جو مثال روشني جي ڪرڻن سان سج جي اتحاد وانگر آهي جيڪي ان مان نڪرن ٿا. ابن عربي وانگر ملان صدره به خدا جي جوهر يا ”گجھ“ ۽ ان جي مختلف مظاهر ۾ فرق ڪيو. ملان صدره وارو ڪشف ساڳيو قبلائين ۽ يونانين جي باطني خاموشي آهي. ان سموري ڪائنات کي ڪيترن تنهن سان هڪڙو ”اڪيلو جوهر“ ٺاهڻ لاءِ گجھ مان ڦٽي نڪرندڙ ڏنن جنهن کي خدا جو پنهنجين صفتن يا ”نشانين“ (آيات) ۾ پاڻ ظاهر ڪرڻ جي درجہ بندي (مرحليواريت) سان هڪجهڙائي چئي سگهجي ٿو. اهي وجود جي ماخذ ڏانهن انسانذات جي واپسي جي مرحلن جي به ترجماني ڪن ٿا.

خدا سان وصل صرف آخرت واري دنيا لاءِ ٻڌل ڪونه هيو. ڪجھه باطني خاموشي جي مشق ڪرڻ وارن وانگر ملان صدره کي به يقين هيو ته اهو زندگي ۽ جي دوران به علم جي ذريعي حاصل ڪري سگهجي ٿو. اهو چوڻ جي ضرورت ڪونهي ته ملان صدره جو اهو مطلب ڪونه هيو ته رڳو عقلي ۽ منطقي علم: صوفي کي خدا ڏانهن منزلون طئي ڪرڻ واري اڌام دوران عالم المثال يعني ڪشف ۽ تصور جي دنيا منجهان سفر ڪرڻو هوندو آهي. خدا ڪا اهڙي حقيقت ڪونهي جنهن کي معروضي نموني ۾ ڄاڻي سگهجي، بلڪ اهو هر مسلمان جي اندر موجود تصور جي صلاحيت ۾ ملي سگهي ٿو. قرآن شريف ۽ حديث ۾ جڏهن بهشت، دوزخ يا خدا جي تخت جو ذڪر اچي ٿو ته اهي ڪنهن اهڙي حقيقت جي لاءِ حوالو ڪونه ٿا ڏين جيڪا ڪنهن الڳ ٿلڳ جاءِ ۾ هجي، پر باطني دنيا ڏانهن اشارو ڪن ٿا جيڪا محسوس ٿيندڙ مظاهر جي پردن هيٺان لڪل آهي:

”هر شي جنهن لاءِ انسان چاهه رکي ٿو هر شي جنهن جي اهو خواهش ڪري ٿو اها ساڳئي لمحي ان وٽ موجود آهي. يا ان جي بجاءِ ڪو ائين چوي: پنهنجي خواهش جو تصور ڪرڻ خود ان جي مقصد جي حقي موجودگي جو تجربو آهي. پر مهڪ ۽ مسرت بهشت ۽ دوزخ جا تاثرات آهن، چڱائي ۽ منائي، انسان تائين جيڪي ڪجھه پهچي سگهي ٿو جنهن جو اڳتي واري دنيا ۾ ان جو عيوض مقرر ٿئي ٿو انهن جو خود انسان جي اساسي ”مان“ (آءُ) کان سواءِ ڪو ٻيو ذريعو ڪونهي. اهو ائين ان جي ارادي ۽ منصوبن، ان جي باطني ايمان، ان جي ڪردار سان ٺاهيل آهي.“⁽³⁾

ابن عربي وانگر جنهن جو اهو تمام گهڻو احترام ڪندو هيو ملان صدره به خدا کي ڪٿي ڏور ڪنهن ٻي دنيا ۾ ويٺل تصور ڪونه ڪيو يعني بيروني حقيقي وجود رکندڙ بهشت جنهن کي سڀني مؤمن مرڻ کان پوءِ سڃاڻيندا. بهشت ۽ الوهي دنيا کي پنهنجي ذات جي اندر ڳولڻو هيو يعني ذاتي عالم المثال ۾ جيڪو هر انسان کي اڻ ٿٽ ورتي طور عطا ٿيل هيو. ڪن به ٻن ماڻهن جو بلڪل ساڳيو بهشت يا ساڳيو خدا نه هوندو.

ملان صدره جيڪو شيڪا امامن سان گڏوگڏ سني صوفي ۽ يوناني فلاسفرن جو به احترام ڪندو هيو اسان کي ياد ڏياري ٿو ته ايراني شيعت هميشه کان ئي الڳ ٿلڳ ۽ تعصبي ڪونه رهي آهي. هندوستان ۾ اسلامي ثقافت جو غلبو هيو هندومت بدستور مضبوط ۽ تخليقي رهي ۽ ڪجهه مسلمانن ۽ هندن فني ۽ عقلي ڪاوشن ۾ هڪٻئي سان تعاون ڪيو. برصغير هندوستان گهڻي عرصي تائين مذهبي تعصب کان آزاد هيو ۽ چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران هندومت جي نهايت تخليقي صورتن مذهبي امنگ جي اتحاد تي زور ڏنو: سڀني مسلڪ درست هيا، بشرطيڪ اهي هڪ خدا جي داخلي محبت تي زور ڏيندا هجن. اها ڳالهه واضح طور تي تصوف ۽ فلسفي جي گونج هئي جيڪي هندوستان ۾ نهايت غالب اسلامي ڪيفيتون هيون. ڪجهه مسلمانن ۽ هندن بين المذاهب انجمنون ٺاهيون، جن مان سڪ مت نهايت اهم ٿي وئي، جيڪا پندرهن صدي دوران گرونانڪ قائم ڪئي هئي. وحدانيت جي انهي نئين صورت جي مڃڻ وارن کي يقين هيو ته الله ۽ هندومت جي خدا ۾ ڪو فرق ڪونهي. مسلمانن جي طرفان، ايراني دانشور مير ابوالقاسم فندرسڪي (وفات 1641ع)، جيڪو ميردمد ۽ ملان صدره جو همعصر هيو اصفهان ۾ ابن سينا جي تعليمات جي تبليغ ڪئي. بلڪ ڪافي وقت هندوستان ۾ هندومت ۽ يوگا جو مطالعو ڪرڻ ۾ گذاريائين. اهو تصور ڪرڻ ڏکيو ٿيندو ته ان زماني ۾ ٿامس اڪيناس جي نظريي تي مهارت رکندڙ ڪنهن رومن ڪئٿولڪ، اهڙي مذهب لاءِ جيڪو ابراهيمي روايت کان انوکو ڪونه هيو ڪڏهن اهڙي ساڳي جذبي جو مظاهرو ڪيو هجي.

اڪبر جيڪو ٽيون مغل بادشاهه هيو ۽ جنهن 1560ع کان 1605ع تائين حڪومت ڪئي ۽ جيڪو سڀني مذهبن جو احترام ڪندو هيو ان جي سياسي تدبير ۾ رواداري ۽ باهمي تعاون جو اهو جذبو نمايان طور موجود هيو. هندن سان احساس همدردي منجهان اهو سبزي خور ٿي ويو ۽ پنهنجي پسندیده شوق شڪار ڪرڻ کي به ترڪ ڪري ڇڏيائين ۽ پنهنجي سالگرهه تي يا هندن جي مقدس جاين ڀرسان جانورن جي قرباني ڪرڻ کان منع ڪيائين. 1575ع ۾ ان هڪڙو عبادت گهر قائم ڪيو جتي سڀني مذهبن جا عالم ۽ دانشور ويهي خدا جي باري ۾ ڳالهه ٻوله ڪندا هيا. اتي ظاهر ظهور يورپ مان آيل عيسائي مبلغ گهڻو ڇيڙاڪ هيا. ان توحيد الاهي جي نالي سان پنهنجو صوفي مسلڪ قائم ڪيو جنهن اڪيلي خدا ۾ هڪڙي اساسي ايمان جو اعلان ڪيو جيڪو خدا پاڻ کي ڪنهن به سچائي سان رهنمائي ڪيل مذهب ۾ ظاهر ڪري سگهي ٿو.

اڪبر جي پنهنجي زندگيءَ جا احوال ابوالفضل (1551ع کان 1602ع) طرفان پنهنجي ڪتاب اڪبرنامہ ۾ ذڪر ٿيل آهن. جنهن تصوف جي اصولن کي تهذيب جي تاريخ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ابوالفضل اڪبر بادشاهه کي فلسفي جي مثالي حڪمران ۽ پنهنجي زماني جي مردِ ڪامل طور ڏٺو. اڪبر بادشاهه، جنهن تعصب کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو جهڙي حڪمران طرفان خلوص ۽ رواداري وارو معاشره قائم ڪيو وڃي ته تهذيب هم گير امن جي منزل تائين پهچي سگهي ٿي. خدا جي آڏو عاجزي ۾ ڪنڌ جهڪائڻ واري اصل مفهوم وارو اسلام ڪنهن به عقيدتي جي ذريعي قابل رسائي آهي: ان پڪ سان اهو چيو ٿي ته حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي دين ۾ خدا جي لاءِ ڪابه هڪ هٿي واري سوچ ڪونهي. بهرحال، سڀئي مسلمان انهي سوچ ۾ اڪبر بادشاهه سان سهمت ڪونه هيا. اڪثر مسلمانن ان کي دين لاءِ هڪڙو خطرو سمجهيو. ان جي رواداري وارو سياسي تدبير (پاليسي) فقط ايتري دير تائين قائم رهي سگهيو ٿي جيستائين مغل طاقت واري حالت ۾ هيا. جڏهن انهن جو اختيار ڪمزور ٿيڻ لڳو ۽ مختلف ٽولن مغل حڪمرانن خلاف بغاوت شروع ڪئي ته مسلمانن، هندن ۽ سڪن جي وچ ۾ مذهبي تڪرار پڙڪندا ويا. شهنشاهه اورنگزيب (1618ع کان 1707ع) کي انهيءَ ڳالهه جو يقين ٿي ويو هوندو ته مسلمان لڏي منجهه مڪمل نظم و ضبط ذريعي ئي اتحاد قائم ڪري سگهجي ٿو: ان شراب نوشي جهڙين رعايتن تي پابندي هڻڻ جي لاءِ قانوني فرمان جاري ڪري هندن سان باهمي تعاون کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هندن جي تهوارن جو تعداد گهٽ ڪيائين ۽ هندو واپارين تي محصولن کي ٻيڻو ڪيائين. ان جي فرقي واراڻڻ لاءِ عملن جو نهايت غير معمولي اظهار هندن جي مندرن جي وڏي پئماني تي تباهي هئي. انهن پاليسين کي، جن اڪبر جي بردبادي ۽ رواداري واري روش کي مڪمل طور تي ابتڙ ڪري ڇڏيو هيو اورنگزيب جي مرڻ کان پوءِ ختم ڪيو ويو پر مغل سلطنت انهي تباهه ڪن تعصب کان ڪڏهن به ٻاهر نڪري نه سگهي. جنهن کي اورنگزيب خدا جي نالي ۾ چڙواڳ ڇڏيو هيو ۽ جائز سمجهيو هيو.

اڪبر بادشاهه جي حياتي ۾ زبردست مخالفن مان هڪڙو شيخ احمد سرهندي (1563ع کان 1625ع) هيو، جيڪو وڏو قابل عالم هجڻ سان گڏ صوفي به هيو ۽ اڪبر وانگر ان کي به پنهنجا مريد مرد ڪامل سمجهندي احترام ڪندا هيا. سرهندي ابن عربي جي صوفياڻين روايتن خلاف اٿي بيٺو هيو جنهن جا شاگرد خدا کي واحد حقيقت سمجهڻ لڳا هيا. جيئن اسان کي خبر آهي ته ملان صدره وحدت الوجود جي انهيءَ نظريي جي پرچار ڪئي هئي. اها شهادت (ڪلمه شهادت) جي هڪڙي صوفياڻي تعبير هئي: الله کان سواءِ ڪا حقيقت ڪونهي. ٻين مذهبن جي اهل باطن وانگر صوفين به هڪڙي وحدت جو تجربو ڪيو ۽ سموري عالم موجودات سان يڪجائي محسوس ڪئي. بهرحال، سرهندي انهيءَ بصيرت کي سراسر موضوعي قرار ڏئي رد ڪري ڇڏيو. جڏهن صوفي اڪيلي خدا تي غور و ڦڪر ٿي ڪيو ته ٻي هر شي شعور مان اوجھل ٿيندي معلوم

پئي ٿي پر اها معروضي حقيقت سان مطابقت ڪونه رکندي هئي. دراصل خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ڪنهن به قسم جي اتحاد يا سڃاڻپ جي ڳالهه ڪرڻ هڪڙي خوفناڪ غلط فاهي هئي. حقيقت ۾ خدا جي سڌي سنئين تجربي جو ڪو امڪان ڪونه هيو، جيڪو مڪمل طور تي انسانن جي پهچ کان ٻاهر هيو: ”اهو پاڪ ذات آهي، سمجهه جي حد کان ٻاهر، سمجهڻ جي حد کان ٻاهر.“⁽⁴⁾ فطرت جي نشانين تي اڻسڌي طرح غورون ڪرڻ کان سواءِ خدا ۽ دنيا جي وچ ۾ ڪوبه تعلق نٿي ٿي سگهيو. سرهندي دعوا ڪئي ته اهو پاڻ به ابن عربي وانگر صوفين جي وجد واري حالت کان اڳتي منزل طئي ڪري شعور جي هڪڙي وڌيڪ سنجيده ۽ اعليٰ حالت ۾ پهتو هيو. ان تصوف ۽ مذهبي تجربي کي فلاسفرن جي ڏورانهين خدا ۾ يقين جي توثيق نو جي لاءِ استعمال ڪيو، جيڪو هڪڙو حقيقي وجود رکندڙ (معروضي) ته هيو پر پهچ کان ٻاهر هڪڙي حقيقت به هيو. ان جي خيالن کي ان جي مريدن ته شوق سان قبول ڪيو پر مسلمانن جي اڪثريت رد ڪيو جيڪي صوفين جي موضوعي ۽ ازلي خدا ۾ ايمان تي سچا رهيا.

جڏهن اڪبر بادشاهه ۽ مير ابوالقاسم فندرسڪي جهڙا مسلمان ٻين مذهبن جي ماڻهن سان افهام و تفهيم پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا ته ٻئي پاسي 1492ع ۾ عيسائي مغرب اظهار ڪيو ته اهو حضرت ابراهيم عليه السلام جي ٻين هن مذهبن سان قربت رکڻ کي به گوارا نٿو ڪري سگهي. پندرهنين عيسوي صدي دوران يورپ ۾ سامي مخالف لهر وڌي وئي هئي ۽ يهودين کي هڪڙي شهر کان پوءِ ٻئي شهر مان نيڪالي ملي رهي هئي: 1421ع ۾ لنز (Linz) ۽ ويانا (Vienna) مان، 1424ع ۾ ڪولون (Cologne) مان، 1439ع ۾ آگسبرگ (Augsburg) مان، بواريا (Bavaria) مان 1442ع ۾ ۽ ٻيهر 1450ع ۾، موراويا مان 1454ع ۾. انهن کي 1485ع ۾ پيروچيا (Perugia) مان به تڙيو ويو ۽ 1486ع ۾ وسنزا (Vicenza) مان، 1488ع ۾ پرما (Perma) مان، 1489ع ۾ لوقا (Lucca) ۽ ملن (Milan) مان، ۽ 1494ع ۾ تسڪني (Tuscany) منجهان تڙيو ويو. اسپين جي سيفردي (Sephardi) يهودين جي نيڪالي کي به لازمي طور انهي وڏي پئماني واري يورپي رجحان جي تناظر ۾ ڏسڻو پوندو. اسپيني يهودي جيڪي عثماني سلطنت ۾ آباد ٿيا هيا، اهي دريڊري جي احساس مان گذرندا رهيا. غير منطقي پر جياپي جي اڻٽ سزا سان. شايد اها ان پيڙا کان مختلف ڪونهي جيڪا نازي ڪئمپن ۾ ماڻهن اڏيتون برداشت ڪري جياپي جي جنگ جي سزا جو تجربو ڪيو هيو، تنهن ڪري اها معنيٰ خيز ڳالهه آهي ته اڄ ڪجهه يهودي انهيءَ روحانيت جي چڪ محسوس ڪن ٿا جيڪا سيفردي يهودين سورهنين صدي دوران جلاوطني برداشت ڪرڻ لاءِ اختيار ڪئي هئي.

قبائليت جو اهو نئون طريقو گهڻو ڪري عثماني سلطنت جي بلقان ۾ پرڳڻن ۾ شروع ٿيو، جتي سيفردي يهودين مان اڪثر ماڻهن آباد ٿي برادرين قائم ڪيون هيون. 1292ع وارو الميولڳي ٿو ته نبين سڳورن طرفان اڳڪٿي ڪيل اسرائيل جي چوٽڪاري لاءِ وسيع اُڪير جو سبب ٿيو هيو. ڪجهه يهودي جوزف ڪارو ۽ سولومن الڪباز

(Solomon Alkabaz) جي اڳواڻي ۾ يونان مان فلسطين ڏانهن هجرت ڪري آيا. جيڪو اسرائيل جو اباڻو گهر (جنم ڀومي) هيو. انهن جي روحانيت انهي خواري جي زخم کي ڀرڻ جي ڪوشش ڪئي جيڪا بي گهر ٿيڻ واري عمل يهودين ۽ انهن جي خدا مٿان ٿاڻي هئي. انهن جي چوڻ مطابق انهن ”شيڪناه کي مٽيءَ مان مٽي ڪٽڻ“ ٿي گهريو. پر انهن سياسي حل ڳولڻ جي ڪوشش ڪونه ٿي ڪئي. نه وري انهن واعدو ڪيل ڌرتي (ارض موعود) ڏانهن يهودين جي وڌيڪ وڏي پئماني تي واپسي جي تمنا ٿي ڪئي. اهي گئليلي ۾ سئفد (Safed) جي ماڳ تي آباد ٿيا ۽ هڪڙي شاندار باطني بحالي جي شروعات ڪيائون. جنهن انهن جي بي گهر ٿيڻ جي تجربي ۾ هڪڙي گهري اهميت پيدا ڪئي. ايسٽائين قبالا واري طريقي صرف باحيثيت ماڻهن جو ڌيان ڇڪايو هيو پر تباهي کان پوءِ دنيا ۾ هر هنڌ رهندڙ يهودي ذوق ۽ شوق سان وڌيڪ باطني روحانيت ڏانهن مائل ٿيا. فلسفي جون تسليون (دلاسا) هاڻي ڪوڪليون لڳنديون هيون: ارسطو جي نظريي ۾ دلچسپي ختم ٿي وئي هئي ۽ ان جو خدا ڏورانهون ۽ ناقابل رسائي ٿي ويو هيو. دراصل اڪثر ماڻهن انهيءَ تباهي لاءِ فلسفي کي ذميوار قرار ڏنو. انهن دعوا ڪئي ته فلسفي يهوديت کي ڪمزور ڪري ڇڏيو هيو ۽ اسرائيل جي خاص جذبي کي بي اثر ڪري ڇڏيو هئائين. ان جي هم گيري ۽ غير يهودي فلسفي سان موافقت تمام گهڻن يهودين کي عيسائي ٿيڻ وارو پاڪائي جو غسل (بپتسم) ڪرڻ لاءِ آماده ڪيو هيو. وري ڪڏهن به فلسفي يهوديت ۾ هڪڙي اهم روحانيت جي حيثيت حاصل ڪري نه سگهيو.

ماڻهو خدا جو هڪڙو وڌيڪ سڌو تجربو ڪرڻ جي تمنا ڪندڙ هيا. سئفد ۾ انهي اڪير گهڻو ڪري هڪڙي قسم جي باطني شدت اختيار ڪري ورتي. قبائلي فلسطين جي جبلن ۾ گهمندا وڌندا هيا ۽ عظيم تلمودين جي قبرن سان چنڊڙي پوندا هيا ۽ هڪڙي نموني ۾ پنهنجين مشڪلات وارين حياتين ۾ انهن جو تصور سمانڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. اوجاڳا ڪائيندڙ نااميد ٿيل عاشقن وانگر سڄي رات سجاڳ ويٺا هوندا هيا. خدا جي ثنا جا گيت ڳائيندا رهندا هيا ۽ ان کي وڻندڙ نالن سان ٻاڏائيندا رهندا هيا. انهن ڏٺو ته قبالا جي ڏندڪٿا ۽ قاعدن انهن جي اندر کي جهنجهوڙي ڇڏيو ۽ انهن جي روح ۾ درد جي احساس کي اهڙي نموني ڇهيو جيڪو مابعدالطبعياتي علم يا تلمودن جو مطالعو هاڻي ائين نٿي ڪري سگهيو پر جيئن ته انهن جي حالت ”جلو“ (”دي زوهر“) نالي ڪتاب جي ليکڪ ليون (Leon) واري موسيٰ (موزز) کان گهڻي مختلف هئي، تنهن ڪري اسپيني جلاوطنن کي ان جو نظريو اختيار ڪرڻ جي ضرورت پئي ته جيئن اهو (نظريو) انهن جي مخصوص حالتن جي ڳالهه ڪري سگهي. اهي هڪڙي غير معمولي تصوراتي حل تي اچي پهتا جنهن مطلق بي گهري کي مطلق الاهيت (خدائيت) سان برابر ڪري ڇڏيو. يهودين جي جلاوطني سموري موجودات جي بنيادي بي گهري جي علامت هئي. نه صرف سموري تخليق پنهنجي موزون جاءِ کان محروم ٿي وئي هئي بلڪ خود خدا به پنهنجي ذات مان جلاوطن ٿي ويو هيو. سئفد جي نئين قبائليت رات منجهه

ٽي مقبوليت حاصل ڪري ورتي ۽ هڪڙي عوامي تحريڪ بڻجي وئي جنهن نه رڳو سيفيرديت ("سيفرڊم") جي همت افزائي ڪئي پر يورپ جي "اشڪينز" جي لاءِ پڻ نئين اميد پيدا ڪيائين. جنهن پٿرو ڪيو هيو ته عيسائي دنيا ۾ انهن لاءِ ڪو مستقل شهر ڪونه هيو. اها غير معمولي ڪاميابي ڏيکاري ٿي ته هڪڙي ٻاهرين (غير يهودي) ماڻهوءَ لاءِ عجيب ۽ وايون بتال ڪندڙ سٽفڊ جي ڏندڪٿائن کي يهودين جي حالتن جي باري ۾ ڳالهائڻ جي طاقت هئي. اها آخري يهودي تحريڪ هئي جنهن کي گهڻو ڪري هر ماڻهو قبول ڪيو ۽ ان تحريڪ يهودي دنيا جي مذهبي شعور ۾ گهري تبديلي آندي. قبالا جا خصوصي قاعدا فقط سيڪڙاٽ ماڻهن لاءِ هيا پر ان جا خيال ۽ خدا بابت ان جو نظريو (تصور) يهودي مذهب لاءِ هڪڙو معياري اظهار ٿي ويو.

خدا بابت انهيءَ نئين سوچ سان انصاف ڪرڻ جي خاطر اسان کي اهو سمجهڻو پوندو ته انهن ڏندڪٿائن کي لغوي طور وٺڻ جو مقصد ڪونه هيو. سٽفڊ قبائلي باخبر هيا ته انهن جيڪو استعارو استعمال ٿي ڪيو اهو تمام دليرانو هيو. پر خدا بابت ڪجهه به ڳالهائڻ ڏکيو هيو ڪائنات جي تخليق جي بائيبلجي عقيدي کان گهٽ ڪونه هيو. قبلائين پنهنجي طريقي ۾ ان کي ايترو ڏکيو محسوس ڪيو جيترو فيلسوفن محسوس ڪيو هيو. ٻنهي صدور جي افلاطوني استعاري کي قبوليو جيڪو خدا کي دنيا سان شريڪ ٿو بڻائي. جيڪا مڪمل طور تي ان جي ذات مان نڪري ٿي. نئين سڳورن خدا جي تقدس ۽ دنيا کان جدا هجڻ تي زور ڏنو هيو پر "جلو" ڪتاب ۾ اها ڳالهه پيش ڪئي وئي هئي ته خدا جي ڏهن روپن واري دنيا سموري حقيقت تي مشتمل هئي. جيڪڏهن خدا مجموعي حيثيت ۾ هيو ته اهو دنيا کان الڳ ڪيئن ٿي سگهي ٿو؟ سٽفڊ جو موسيٰ (موزي) بن جيڪب ڪارڊوويرو (1522ع کان 1570ع) تضاد کي واضح طور تي ڏٺو ۽ ان کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائين. اين صف (لامحدود) خدا هاڻي سمجهه کان ٻاهر خدائِ واحد ڪونه هيو پر دنيا جو آسرو هيو: خدا تخليق ڪيل سڀني شين سان انهن جي خيالي افلاطوني ڪيفيت ۾ هڪ هيو پر هن دنيا ۾ انهن جي عبيدار جسم کان الڳ هيو: ان وضاحت ڪئي "جيستائين هر وجود خدا جي گهيري ۾ آهي، خدا جو اصل جوهر ان جي ڏهن روپن ("سيفيراٽ") ۾ موجود آهي ۽ خدا پاڻ سڀ ڪجهه آهي ۽ ڪنهن به شيءِ جو ان کان سواءِ وجود ڪونهي." (5) انهيءَ خيال ۾ اهو ابن عربي ۽ ملان صدره جي وحداني نظريي جي گهڻو ويجهو هيو.

پر سٽفڊ قبلائين جي هيرو ۽ ولي اسحاق لوريا (Isaac Luria)، 1534ع کان 1572ع، الوهي ماورائيت ۽ ازلي موجودگي جي گهرائي (راز) جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جامع نموني ۾ هڪڙي اهڙي انداز سان جو خدا جي باري ۾ اڄ تائين پيش ڪيل نهايت حيرت انگيز خيالن مان هڪ آهي. اڪثر يهودي صوفين خدا جي باري ۾ پنهنجي تجربي کي بيان ڪرڻ کان پاسو ڪيو هيو. اهڙي قسم جي روحانيت هڪڙو تضاد آهي چوڻ صوفي دعوا ڪن ٿا ته انهن جو تجربو لفظن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي

۽ وري ان سان گڏوگڏ ان جي باري ۾ گهڻو ڪجهه لکڻ جي لاءِ به تيار آهن. بهرحال، قبالائي انهيءَ کان محتاط هيا. اسحاق لوريا انهن بزرگ ماڻهن مان هڪ هيو جن ذاتي ڪرامتن وسيلي پنهنجي طريقي واري تصوف ڏانهن مريدن جو ڌيان ڇڪايو. اهو ليکڪ ڪونه هيو ۽ ان جي قبالائي طريقي جي باري ۾ اسان جي معلومات ان گفتگو تي ٻڌل آهي جيڪا ان جي شاگردن مرتب ڪئي آهي: هيٽم وٽل (Hayim Vitel). 1533ع کان 1620ع. پنهنجي رسالي ”ايتس هيٽم“ (Ets Hayim) يعني ”زندگيءَ جو وٺ“ (”دي ٽري آف لائيف“) ۾ ۽ جوزف بن تبول (Joseph Ibn Tabul) جنهن جو مسودو 1921ع تائين ڪونه ڇپيو هيو.

لوريا انهي سوال تي ذهن ڊوڙائڻ جي ڪوشش ڪئي جنهن صدين کان وحدانيت پرستن کي پريشان ڪيو هيو: ڪامل ۽ ”لامحدود“ خدا هڪڙي خرابين سان ڀريل محدود دنيا ڪيئن ٿي تخليق ڪري سگهيو؟ بچڙائي ڪٿان آئي هئي. لوريا کي پنهنجو جواب اهو تصور ڪرڻ ذريعي مليو ته اهو ڏهن روپن (سيفيرات) جي صدور کان اڳ ٿيو هيو جڏهن ائين صف پنهنجي عاليشان مشاهدي ۾ پنهنجي ذات ۾ تبديلي آندي هئي. لوريا تعليم ڏني ته دنيا جي لاءِ جاءِ ٺاهڻ جي مقصد سان لامحدود پنهنجي اندران هڪڙو دائرو خالي ڪيو. انهي ”سُٽ“ يا ”دستبرداري“ واري عمل ۾ خدا پنهنجي ذات کان ٻاهر هڪڙي جاءِ تخليق ڪئي. هڪڙو خالي هنڌ جنهن کي هو تخليق ۽ خود اظهاري جي هر وقتي عمل ذريعي پري سگهي. اها عدم مان تخليق جي مشڪل عقيدتي کي ثابت ڪرڻ جي هڪڙي جرئت مندائي ڪوشش هئي: ائين صف جو پهريون عمل پاڻ کي پنهنجو پاڻ مان ٻاهر ڪڍڻ هيو. هڪڙي نموني ۾ خدا پنهنجي ذات اندر اڃا وڌيڪ گهرائي ۾ لٽو ۽ پاڻ کي هڪڙي حد تائين محدود ڪيائين. اهو اهڙو نظريو آهي جيڪو ڪينوسس (Kenosis) يعني انساني روپ اختيار ڪرڻ واري نظريي سان ملندڙ آهي. جنهن جو عيسائين تثليث ۾ تصور ڪيو هيو جنهن مطابق خدا پاڻ کي ظاهر ڪرڻ واري عمل ۾ پنهنجي پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) ۾ پاڻ کي منتقل ڪيو هيو. سورهيڻ عيسوي صدي جي قبالائين لاءِ ”سُٽ“ يا ”دستبرداري“ وارو عمل بنيادي طور ٻاهر نڪرڻ جي هڪڙي علامت هئي جنهن تي سمورن تخليقي وجودن جو ڍانچو رکيل هيو ۽ ائين صف (لامحدود) خود به تجربو ڪيو هو.

خدا جي ”دستبرداري“ ذريعي تخليق ڪيل ”خالي جاءِ“ کي هڪڙو دائرو تصور ڪيو ويو جنهن کي چوڌاري ائين صف گهيريون پيو هيو. اهو ڪتاب پٽدائش ۾ ذڪر ڪيل بي شڪل مواد يعني ”توهوبوهو“ (Tohubohu) هيو. ”دستبرداري“ کي ٻيهر موناڻي ساڳي حالت ۾ آڻڻ کان اڳ خدا جون سڀئي مختلف قوتون (جيڪي بعد ۾ ڏهر روپ ٿيڻيون هيون) متوازي نموني سان گڏ ٿي ويون. اهي هڪ ٻئي کان بدليل ڪونه هيون. خاص طور تي هيسڊ (Hesed) يعني رحم ۽ ڍن (Din) يعني مضبوط فيصلو سخت گيري جون قوتون خدا جي ذات اندر مڪمل آهنگي ۾ موجود رهيون. پر ”دستبرداري“ واري

عمل دوران اين صف ڍن يعني سخت گيري کي پنهنجين باقي صفتن کان الڳ ڪيو ۽ ان کي خالي جاءِ ۾ اڇلايائين جيڪا ان پاڻ منجهان ڪڍي خالي ڪئي هئي. ائين اهو ”دستبرداري“ وارو عمل محض پاڻ خالي ڪرڻ جي اُڪير وارو عمل ڪونه هيو پر ان کي الوهي صفائي واري عمل جي هڪڙي قسم طور ڏسڻو پوندو: خدا پنهنجي غضب کي (جنهن کي ”جلوو“ ڪتاب ۾ خرابي جي پاڙ طور ڏيکاريو ويو هيو) پنهنجي اندر مان ڪڍي ڇڏيو هيو. تنهن ڪري خدا جي اصلي عمل پاڻ خدا ڏانهن ڪهرائپ ۽ ڪنورٽا ڏيکاري هاڻي جڏهن ڍن يعني سخت گيري هيسڊ يعني رحم ۽ خدا جي ٻين صفتن کان الڳ هيو اهو صلاحيت ۾ تباه ڪن هيو. تاهه اين صف (لامحدود) خالي جاءِ کي مڪمل طور ڇڏي ڪونه ڏنو هيو. الاهي نور جي هڪڙي ”سنهڙي ليڪ“ ان دائري اندر داخل ٿي جنهن هڪڙي شڪل اختيار ڪئي جنهن کي ”جلوو“ ڪتاب ۾ آدم (عليه السلام)، يعني پهريون انسان سڏيو ويو آهي.

ان کان ڏهن روپن جو صدور ٿيو. لوريا تعليم ڏني ته انهن روپن آدم (عليه السلام) ۾ شڪل اختيار ڪئي هئي: ٽي اعليٰ روپ - ڪيتر يعني تاج، حڪم يعني ڏاهپ ۽ بناهه يعني عقل يا سمجهه - ترتيبوار ان جي ”نڪ“، ”ڪنن“ ۽ ”وات“ مان ظاهر ٿيل. پر پوءِ وڏي آفت آئي جنهن کي لوريا ”نالن جو ٽي پوڻ“ سڏيو. ڏهن روپن کي خاص تهه ۾ يا ”نالن“ ۾ سمائڻ جي ضرورت هئي ته جيئن انهن کي هڪ ٻئي کان الڳ رکي سگهجي ۽ انهن ۾ فرق ڪري سگهجي ۽ انهن کي پنهنجي اڳين شڪل منجهه ٻيهر گڏجڻ کان محفوظ ڪجي. اهي ”ناليون“ يا ”پاڻيپ“ ڌاتوءَ جا ڪونه هيا، پر هڪڙي ڳوڙهي روشني، جي هڪڙي قسم جا ٺهيل هيا جنهن ڏهن روپن جي خالص روشني لاءِ ”کوپن“ جو ڪم ٿي ڪيو. جڏهن ٽي اعليٰ روپ آدم (پهرين انسان) منجهان نڪتا هيا ته انهن جي نالن پوري ريت ڪم ڪيو هيو. پر جڏهن ٻيا ڇهه روپ ان جي ”اکين“ مان نڪتا ته انهن جون ناليون الوهي نور کي سمائڻ لاءِ گهڻو مضبوط ڪونه هيون ۽ اهي ڀڄي پيون. نتيجي ۾ نور ڪندڙي ويو هيو. ان مان ڪجهه مٿي ويو ۽ خدائِ واحد سان گڏجي ويو. پر ڪجهه الاهي ”تجليون“ خالي ڪيل جاءِ منجهه ڪريون ۽ مونجهارن ۾ ڦاٿل رهيون. ان کان پوءِ ڪابه شي پنهنجي ليڪ جاءِ تي ڪونه رهي. انهي تباهيءَ جي نتيجي ۾ اعليٰ روپ به هيٺين دائري ۾ ڪري پيا هيا. اصلي آهنگي تباهه ٿي وئي هئي ۽ الاهي تجليون ”توهو ويهو“ جي بي شڪل مواد ۾ گم ٿي ويون، يعني خدائِ واحد جي ذات کان ٻاهر نڪرڻ.

اها عجيب ڏندڪٿا ابتدائي چڙوچڙي (منتشري) جي شروعاتي غناسطي ڏندڪٿائن کي ياد ڏياريندڙ عمل آهي. اها سموري تخليقي عمل ۾ ملوث ذهني چڪتاڻ کي ظاهر ڪري ٿي، جيڪا غناسطين طرفان بيان ڪيل وڌيڪ پرامن باقاعده ترتيب جي مقابلي ۾ اڄوڪن سائنسدانن طرفان ويچاريل خيال ته دنيا هڪڙي وڏي ڌماڪي جي نتيجي ۾ وجود ۾ آئي، سان گهڻو ويجهو آهي. لامحدود (اين صف) لاءِ اها ڳالهه آسان

ڪونه هئي ته اهو پنهنجي لڪل حالت مان نروار ٿئي: ڪنهن حد تائين اهو فقط تجربي جي هڪڙي قسم يا ڀل ۾ ائين ڪري ٿي سگهيو. تلمود ۾ به رابين اهو ساڳيو خيال ڏيکاريو هيو. انهن چيو هيو ته خدا ٻيون دنيائون به تخليق ڪيون هيون ۽ هن دنيا کي تخليق ڪرڻ کان اڳ انهن کي نابود ڪري ڇڏيو هئائين. پر سڀ ڪجهه ختم ڪونه ٿيو هيو. ڪجهه قبائليتن انهيءَ کي پندائش جي اهم اڳڀرائي يا ٻج جي ڍاڻي جي ڦٽڻ سان پيڻيو. تباهي رڳو هڪڙي نئين تخليق جي لاءِ تمهيد ٿي هئي. توڙي جو هر شي بي ترتيب ۾ هئي. ائين صف (لامحدود) نئين سر يڪجا ڪرڻ واري عمل جي ذريعي انهي بي شڪل مادي مان نئين زندگي آندي.

تباهي کان پوءِ ائين صف مان نور جي هڪڙي نئين لات نڪتي ۽ آدم جي پيشاني ۾ گهري وئي. هن دفعي ڏهن روپن (سيفيرات) نئين ترتيب منجهه ٻيهر شڪل اختيار ڪئي هئي: اهي هاڻي خدا جا عمومي روپ ڪونه رهيا هيا. هر هڪ هڪڙي ”شبيهه“ ٿي پئي جنهن ۾ خدا جي سموري ذات هڪڙي نموني ۾ مختلف خاصيتن سان ظاهر ٿي. بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن تثليث جي ٽن شخصيتن ۾ ٿيو هيو. لوريا ۾ اسرار خدا جي پراڻي قبائلي نظريي کي بيان ڪرڻ لاءِ هڪڙو نئون طريقو ڳولڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو جنهن مطابق خدا پاڻ کي هڪڙي شخص جو روپ ڏنو هيو. نئين حياتي بخشڻ واري عمل موجب خدا ۾ ساڳئي ارتقائي عمل جي تجويز پيش ڪرڻ لاءِ لوريا هڪڙي انساني شخصيت جي ڄمڻ ۽ ترقي ڪرڻ (ارتقا) واري تصور جي علامتيت کي استعمال ڪيو. اهو منجهيل معاملو آهي ۽ شايد نقشي جي شڪل ۾ چڱي نموني سان سمجهايو ويو آهي. نئين سر يڪجا ڪرڻ واري عمل ۾ خدا هيٺين درجن ۾ ڏهن روپن (سيفيرات) کي پنجن ”شبيهن“ منجهه نئين نموني سان گڏ ڪرڻ ذريعي نظام کي وري بحال ڪيو:

1. ”ڪيٿر“ يعني تاج، يعني سڀني کان مٿانهو درجو جنهن کي ”جلوو“ ۾ ”ڪجهه به نه“ (عدم) سڏيو ويو هيو پهرين شبيهه ٿيو جنهن کي ”اريڪ انپن“ (Arik Anpin) سڏيو ويو: هڪڙو بردبار.
2. ”حڪم“ يعني ڏاهپ، ٻي تشبيهه ٿي وئي جنهن کي ”ابا“ سڏيو ويو: پيءُ.
3. ”بناه“ يعني دانشمندي يا عقل، ٽين تشبيهه ٿي وئي جنهن کي ”امان“ سڏجي ٿو: ماءُ.
4. ”ڊن“ يعني اختيار، هيسڊ يعني راحمين يعني همدردي يا مددگاري، نيتساه (Netsah) يعني بردبار يا صبر، هُڊ (Hud) يعني جلاليت، هيسڊ يعني بنياد، اهي سڀئي چوٿين تشبيهه ٿي ويا جن کي ”زير انپن“ (Zeir Anpin) سڏيو ويو: هڪڙو بي صبرو. ان جي ساٿياڻي آهي:
5. آخري درجو جنهن کي ملڪوت يعني بادشاهت يا شيڪناه سڏيو وڃي ٿو: اها پنجين تشبيهه ٿي وئي جنهن کي ”نقراه ڊي زير“ (Nuqrah de Zeir) سڏيو وڃي ٿو: زير (Zeir) جي زال.

ڏهن روپن (سيفيرات) جي ٻيهر اتحاد جو نقشو چٽڻ لاءِ جنسي علامتيت هڪڙي جرئت واري ڪوشش آهي. جيڪا ان قوت کي پرڀندي جيڪو ان وقت پيدا ٿيو هيو جڏهن ناليون ٽيون هيون ۽ اصل آهنگي کي وري بحال ڪندي به ”جوڙيوال“ - ”ابا“ ۽ ”امان“، زير ۽ نقراه - منطقي لاڳاپي ۾ حصو وٺڻ ٿا ۽ خدا جي ذات منجهه نه ۽ مادي جزن جي اها شموليت وري بحال ٿيل نظام جي علامت جو ڪم ٿي ڪري جنهن لاءِ قبلائي پنهنجن خيالن کي پڙهندڙ ماڻهن کي مسلسل تنبيهه ڪندا رهن ٿا ته انهي ڳالهه کي لفظي معنيٰ ۾ نه ورتو وڃي. جنن جي يڪجائي جي عمل ڏانهن اشارو ڏيڻ لاءِ جنهن کي چئجي ۽ عقلي اصطلاحن ۾ بيان نٿو ڪري سگهجي ۽ خدا جي غالب مذكر واري خيالي تصور کي بي اثر ڪرڻ لاءِ اهو هڪڙو خيالي بيان آهي. صوفين طرفان سوچيل بشارت تاريخي واقعن تي انحصار نٿي ڪيو جيئن ڪنهن مسيحا جي آمد پر هڪڙو مرحلتي عمل هيو جنهن مان خود خدا به گذريو. خدا جو پهريون منصوبو انهن الوهي تجلين جي ٻيهر يڪجائي جي عمل ۾ انسانذات کي پنهنجو ٻانهن ٻيلي بڻائڻ هيو جيڪي تجليون نالين جي ٽٽڻ دوران ڪندڙجي ۽ بي شڪل مادي ۾ بدلجي ويون هيون، پر آدم عدن (بهشت) جي باغ ۾ گناهه ڪيو هيو. جيڪڏهن آدم ائين نه ڪري ها ته اصل آهنگي ٻيهر بحال ٿي وڃي ها ۽ پهرين ڏينهن تي خدا جي پنهنجي ذات مان ٻاهر نڪتل خاصيت ختم ٿي وڃي ها، پر آدم جي زمين تي اچڻ نالين جي ٽٽڻ واري ابتدائي تباهي کي ورجايو پر تخليقي نظام ڊهي پيو ۽ ان جي روح ۾ سمايل الوهي نور هر طرف پکڙجي ويو ۽ ٿل مادي ۾ قيد ٿي ويو. ان جي نتيجي ۾ خدا وري هڪڙو ٻيو منصوبو ٺاهيو. برتري ۽ اختيار لاءِ جدوجهد ۾ خدا اسرائيل کي پنهنجو ٻانهن ٻيلي چونڊيو هيو. توڙي جو خود الوهي تجلين وانگر اسرائيل غير يهودين جي ظالم ۽ بي دين دنيا منجهه چڙوچڙ آهي. پريهودين کي هڪڙو خاص منصب ڪم مليل آهي. جيستائين الوهي تجليون الڳ ۽ مادي ۾ گم آهن، خدا نامڪمل آهي. عبادت جي قاعدي ۽ توريت جي ڌيان سان بجاءِ وري ڪرڻ ذريعي هر يهودي تجلين کي انهن جي الوهي ماخذ ڏانهن موٽائڻ ۾ مدد ڪري سگهندو ۽ ائين دنيا کي چوٽڪارو ڏياريندو. چوٽڪاري جي انهيءَ تصور ۾ خدا هيٺ انسانذات تي مهرباني طور نئونهار ڏئي ٿو. جيئن يهودين هميشه زور ڏنو هيو اصل ۾ انسانذات تي پاڙيندڙ آهي. يهودين کي خدا جي ٻيهر تشڪيل ڪرڻ ۽ ان کي نئين سر تخليق ڪرڻ جو خصوصي استحقاق حاصل آهي.

لوريا شيڪناه جي وطن نيڪالي جي اصلي تمثيل کي هڪڙو نئون مفهوم ڏنو. ياد رهي ته تلمود ۾ رابين شيڪناه کي عبادت گهر جي تباهي کان پوءِ يهودين سان رضا ڪارانه طور جلاوطني ۾ ويندي تصور ڪيو هيو. ”جلوو“ ۾ شيڪناه جي آخري روپ طور سڃاڻپ ڪرائي وئي هئي ۽ ان کي خدا جو زبانو (مؤنث) رخ ٺاهيائين. لوريا جي ڏندڪٿا ۾ شيڪناه ٻئي روپ سان گڏ ڪري هئي جڏهن ناليون ٻڃي ٺڪرا ٿيون. ٻيهر گڏجڻ واري پهرين مرحلي ۾ اها نقراه (Nuqrah) ٿي وئي هئي ۽ زير (Zeir) يعني

جهين ”وچين“ روپ، سان گڏجڻ ڪري گهڻو ڪري الوهي دنيا منجهه وري شامل ٿي وئي هئي. پر جڏهن آدم گناه ڪيو ته شيڪناه هڪڙو دفعو وري ڪري پئي ۽ خدا واحد جي باقي ذات مان جلاوطني ۾ هلي وئي. لوريا کي انهن غناستين جي لکڻين سان مقابلو ڪرڻ جي اميد ڪونه هئي جن به بلڪل ساڳي ڏندڪٿا کي هٿي وٺرائي هئي. ان اضطراري طور تي جلاوطني جي پراڻين ڏند ڪٿائن کي ٻيهر پيش ڪيو هيو ۽ سورهيين عيسوي صدي جي المناڪ حالتن جو مقابلو ڪرڻ ۾ ناڪام ويو. بائيبلجي زماني دوران يهودين الوهي جنسياتي لاڳاپي ۽ جلاوطن ٿيل ديوي جي ڪهاڻين کي رد ڪري ڇڏيو هيو جڏهن ته اهي اڪيلي خدا بابت پنهنجو نظريو قائم ڪري رهيا هيا. بت پرستي ۽ لادينيت سان انهن جي لاڳاپي منطقي طور سيفرديت (Sephardim) کي معروھ بڻائي ڇڏيو هوندو. ان جي بجاءِ لوريا جي ڏندڪٿا کي فارس کان انگلستان تائين، جرمني کان پولئنڊ تائين، اٽلي کان اتر آفريڪا تائين ۽ هالنڊ کان يمن تائين جي يهودين طرفان خوشيءَ سان قبوليو ويو هيو. يهودي اصطلاحن ۾ نئين ترتيب ڏنل، اها مثل جذبن کي جاڳائڻ ۽ مايوسي دوران نئين اميد جو اتساهه ڏيڻ جي قابل هئي. ان يهودين کي اهو اعتبار ڪرڻ جي قابل ڪيو ته ڊيچاريندڙ حالتن جي باوجود جن ۾ انهن مان اڪثر يهودي رهن ٿا، هن دنيا ۾ حتمي مطلب ۽ اهميت موجود آهي.

يهودي شيڪناه جي جلاوطني ختم ڪري ٿي سگهيا، شرعي حڪم (متزوا Mitzvah) جي بجا آوري ڪرڻ ذريعي اهي پنهنجي خدا جي تعمير نو ڪري ٿي سگهيا. انهي ڏندڪٿا جي پروٽيسٽنٽ نظريي سان ڀيٽ ڪرڻ دلچسپ معاملو آهي. اهو نظريو جنهن جو لٽر ۽ ڪالون ساڳي دور ۾ يورپ ۾ بنياد وجهي رهيا هيا. پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مصلحين) خدا جي مطلق برتري جي تبليغ (پرچار) ٿي ڪئي: جيئن اسان کي معلوم ٿيندو ته انهن جي دينيات ۾ مڪمل طور تي ڪابه ڳالهه ڪونهي جو مرد عورتون خود پنهنجي چوڻڪاري لاءِ ان ۾ حصو وٺي سگهن. بهرحال، لوريا ڪمن جي هڪڙي عقيدتي جي پرچار ڪئي: خدا کي انسانن جي ضرورت هئي ۽ ڪنهن سبب انهن جي عبادت ۽ سٺن عملن کان سواءِ نامڪمل رهندو هيو. انهي مصيبت جي باوجود جيڪا يورپ ۾ يهودي ماڻهن تي ڪري هئي، اهي پروٽيسٽنٽن جي مقابلي ۾ انسانذات بابت وڌيڪ اميد پرست (رجائي) ٿيڻ جي قابل هيا. لوريا وري يڪجائڻ واري سلسلي کي گيان ڏيان ڪرڻ وارن اصطلاحن ۾ ڏٺو. جتي يورپ جا عيسائي — ڪيٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ ساڳئي نموني ۾ — گهڻي کان گهڻا نظريا (عقيدا) جوڙي رهيا هيا، اتي لوريا ذهني سرگرمي جي انهيءَ قسم ۾ برتر ٿيڻ ۽ هڪڙي وڌيڪ الهامي آگاهي کي بهتر ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد لاءِ ابرهام ابولافيا جي باطني ضابطن کي وري جياريو. ابولافيا جي روحانيت ۾ الوهي نالي جي اڪرن جي نئين سر ترتيب قبائلي کي ياد ڏياريو هيو ته ”خدا“ جي معنيٰ انساني ٻولي ۾ درست نموني بيان نٿي ڪري سگهجي. لوريا جي ڏندڪٿا ۾ ان ڳالهه خدا جي ٻيهر تشڪيل ۽ نئين ترتيب کي پڻ علامتيت ڏني.

هيئر وٽل (Hayim Vital) لوريا جي ضابطن جي تمام گهڻي جوشييلي اثر جي وضاحت ڪئي: پنهنجي عام ۽ روزاني ڪارڪرت کان پاڻ کي الڳ ڪرڻ ذريعي جڏهن ٻيوهر ماڻهو ستل هجي ان وقت پاڻ کي سجاڳ رکڻ سان، ٻيا جڏهن کائيندا پيئندا رهن ان وقت پاڻ روز و رکڻ سان، ڪجهه گهڙي لاءِ گوشه نشيني اختيار ڪندي، قبلائي عجيب ”لفظن“ تي پنهنجو ذهن ٽڪائي سگهندو اهي لفظ جن جو عام گفتگو سان ڪو تعلق ڪونهي. وٽل محسوس ڪيو ته اهو ڪنهن ٻي دنيا ۾ هيو پاڻ کي ڪنبندي ۽ ڏڪندي محسوس ڪيائين جڏهن پاڻ کان ڪنهن ٻاهرين طاقت ان کي پڪڙي رکيو هجي.

پر ان ۾ ڪا پريشاني جي ڳالهه ڪونه هئي. لوريا زور ڏنو ته قبلائي کي پنهنجون روحاني مشقون شروع ڪرڻ کان اڳ ذهني سکون حاصل ڪرڻ گهرجي. خوشي ۽ فرحت لازمي ڳالهيون هيون: نه سڀنيون پئڻو هيون نه پڇتائڻو هيون پنهنجي ڪارگذاري بابت نه پريشان ٿيڻو هيو ۽ نه ڏوهه جو احساس ڪرڻو هيو. وٽل اصرار ڪيو ته شيڪناه ڏک ۽ تڪليف واري جاءِ ۾ رهي ڪونه ٿي سگهي. اهو اهڙو نظريو هيو جنهن کي اسان تلمود ۾ مضبوط ٿيل ڏٺو آهي. غم دنيا ۾ خرابي جي قوتن منجهان پيدا ٿئي ٿو جڏهن ته خوشي قبلائي کي خدا سان محبت ڪرڻ ۽ خدا جي فرمانبرداري ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي. ڪنهن به ماڻهوءَ لاءِ ڀلي اهو ڪير به هجي قبلائي جي دل ۾ ڪاوڙ ۽ اڳرائي جو لاڙو نه هجڻ گهرجي. توڙي اهو بي دين هجي. لوريا ڪاوڙ کي بت پرستي سان سڃاڻپ ڏئي چو ته ڪاوڙ وارو ماڻهو ”نامعلوم ديوتا“ جي قبضي ۾ هوندو آهي. لوريا جي تصوف تي تنقيد ڪرڻ سولي آهي. جيئن جرشوم شوليم نشاندهي ڪري ٿو ائين صف (لامحدود) خدا جي پراسراريت جيڪا ”جلو“ ۾ تمام گهڻي مضبوط هئي، اها ”دستبرداري“ (طستمر-Tsimtsum)، نالين جي ٽٽڻ ۽ مدغم ٿيڻ جي واقعن ۾ گم ٿي وڃڻ جو لاڙو رکي ٿي. (6) ايندڙ باب ۾ اسان کي معلوم ٿيندو ته ان يهودي تاريخ ۾ هاڻيڪار ۽ پريشان ڪن واقعي جي پاڻي طور حصو ورتو. البت لوريا جو خدا بابت نظريو اهڙي زماني ۾ جڏهن يهودين جي ڪاوڙ ۽ گناهه جو احساس گهٽڻ لاءِ نااميدي ۽ ان سان گڏ زندگي مان ايمان ڪڍي وڃڻ جو سبب ٿي وڃي ها، انسانذات جي مثبت خيال سان گڏ مسرت ۽ همدرديءَ جو هڪڙو جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ جي قابل هيو.

يورپ جا عيسائي اهڙي مثبت روحانيت پيش ڪرڻ جي قابل ڪونه هيا. انهن پڻ تاريخي مصيبتون پوڳيون هيون جيڪي مسلڪن جي فلسفاڻي مذهب ذريعي هلڪيون نٿي ٿي سگهيون. 1348ع واري طاعون جي وبا، 1453ع ۾ قسطنطنيه جي شڪست، 1334ع کان 1342ع تائين ايوگن ڪپٽوٽي (Avignon Captivity) واريون ڪليساڻي بدناميون (معاشق) ۽ 1378ع کان 1417ع تائين عظيم قوت، انساني حالت جي بي همٿي کي سخت مشڪلات ۾ اڇلائي ڇڏيو هيو ۽ ڪليسا کي بدنام ڪري ڇڏيو هئائين. انسانيت خدا جي مدد کان سواءِ پاڻ کي انهي پيانڪ صورتحال کان آجو ڪرائڻ جي قابل ڪونه ٿي لڳي. تنهن ڪري چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران

آڪسفورڊ جي ڊنس اسڪاٽس (Duns Scotus)، 1265ع کان 1308ع (ان کي ڊنس اسڪاٽس اريجينس Duns Scotus Erigena سان منجهائڻ نه گهرجي)، ۽ جان جرسن (John Gerson)، 1363ع کان 1429ع، نالي فرانس جي ديني عالم، پنهنجي خدا جي حاڪميت اعليٰ تي اصرار ڪيو جنهن انساني معاملن کي ائين مضبوطي (سختي) سان هٿ وس ٿي رکيو جيئن هڪڙو مطلق حاڪم ڪندو آهي. مرد ۽ عورتون پنهنجي چوٽڪاري لاءِ ڪوبه ڪردار ادا نٿي ڪري سگهيا؛ چڱا عمل پنهنجو پاڻ انعام لائق ڪونه هيا پر انهي ڪري جو خدا پنهنجي ڪرم سان فرمايو هيو ته اهي سٺا آهن، پر انهن صدين دوران هڪڙو مختلف رجحان به ڏسڻ ۾ آيو. جرسن خود هڪڙو صوفي هيو جنهن کي يقين هيو ته ”اجائي جاچ جوچ کان سواءِ پهريان خدا جي محبت کي دل ۾ ويهاري“ بهتر آهي، بجاءِ انهي جي جو ”خدا جي نوعيت کي سمجهڻ لاءِ پڪي عقيدي تي ٻڌل دليلن ذريعي ڳولجي.“ (7)

جيئن اسان کي معلوم ٿيو آهي، چوڏهين صدي دوران يورپ ۾ تصوف لاءِ امنگ موجود هئي ۽ ماڻهن مڃڻ شروع ڪيو هيو ته جنهن کي اهي ”خدا“ سڏين ٿا ان هستي جي راز کي کولي بيان ڪرڻ لاءِ منطق ڪارگر ڪونه هئي. جيئن ٿامس ڪيمپس (Thomas Kempis) پنهنجي ”اميتيشن آف ڪرسٽ“ نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو:

”تثليث تي علمي بحث ڪرڻ مان ڪهڙو فائدو جيڪڏهن توهان ۾ عاجزي جي کوٽ آهي ته پوءِ توهان تثليث کي ناراض ڪيو ٿا..... ان جي تشريح ڪرڻ جي قابل هجڻ جي بجاءِ آءٌ تمام گهڻي شرمساري محسوس ڪندس. جيڪڏهن توهان سموري بائيبل جي ۽ فلاسفرن جي سڀني تعليمات جي دل سان ڄاڻ حاصل ڪئي آهي، پوءِ به اها ڄاڻ خدا جي محبت ۽ پاچه کان سواءِ توهان جي ڪئين مدد ڪري سگهندي.“ (8)

”دي اميتيشن آف ڪرسٽ“ نالي ڪتاب پنهنجي شوخي ۽ فڪرمندي واري مذهبيت سان سڀني مغربي روحاني اديبن مان هڪڙو نهايت اهم ادب ٿي ويو. انهن صدين دوران دينداري گهڻو تڻو انسان عيسيٰ (يسوع) عليه السلام کي مرڪز بڻايو. صليب جي نشانين واريون جايون ٺاهڻ هڪڙي مخصوص نموني ۾ يسوع (عيسيٰ) عليه السلام جي جسماني درد ۽ ڏک کي ظاهر ڪرڻ لاءِ هڪڙو قدم هيو. هڪڙي گمنام ليکڪ طرفان چوڏهين عيسوي صدي ڌاري لکيل مراقبن جي روڻداد ۾ پڙهندڙ لاءِ ٻڌايو ويو آهي ته جڏهن اهو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب تي چڙهڻ کان اڳ واري رات جي آخري ماني ۽ باغيچي ۾ آيل جسماني تڪليف تي گهڻي مراقبي ۾ غوروفڪر ڪرڻ کان پوءِ صبح جو سجاڳ ٿيو ته ان جون اکيون اڃا تائين روئڻ ڪري ڳاڙهيون لڳيون پيون هيون. ان هڪدم لمحي به لمحي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تڪليف ۽ صليب جي جاءِ ڏانهن قدم وڌائڻ تي غوروفڪر ڪرڻ شروع ڪيو هيو. پڙهندڙ پاڻ کي تصور ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جان بچائڻ لاءِ حڪومتي آفيسرن کي منٿون ڪندي ۽ جيل ۾ ان جي ڀرسان ويهي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي زنجيرن ۾

جڪڙيل هٿن ۽ پيرن کي چميون ڏيئي محسوس ڪرڻ لاءِ مجبور ٿي وڃي ٿو. (9) انهيءَ ڏک جهڙي سٺاءِ ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي وري زندهه ٿي اچڻ تي ڌيان ڪونهي ڏنل. ان جي بجاءِ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي عاجز انساني وجود تي زور آهي. جذبي جي هڪڙي شدت ۽ روڳي هوراڪورا طور جيڪا ڳالهه جديد دور جي پڙهندڙ کي متاثر ٿي ڪري اها انهن مان گهڻن وصفي بيانن جي سڃاڻپ ٿي ڪرائي. سوئيڊن جو برگيٽ (Bridget) يا ناروچ جي جوليان جهڙا عظيم صوفي به حضرت عيسيٰ عليه السلام جي جسماني حالت بابت گهري تفصيل ۾ غور ڪن ٿا:

”مون ان جو پيارو منهن (چهره) ڏٺو خشڪ، رت کان خالي، ۽ صليب تي چڙهڻ ڪري ٿڪو ٿيل. اهو وڌيڪ ٿڪو ٿي ويو جهڙو مثل ۽ بي جان لاش. پوءِ نيري رنگ جو ٿي ويو جيئن ئي گوشت ڪوماڻجڻ شروع ٿيو اهو آهستي آهستي واڳڻائي رنگ ۾ تبديل ٿي رهيو هيو. مون کي ان جي پيڙا پهريائين ان جي پرنور چهرې مان ڏسڻ ۾ آئي ۽ خاص طور تي ان جي چپن منجهان. اتي پڻ مون اهي ساڳيا رنگ ڏٺا، توڙي جو اڳ ۾ جيئن مون ڏٺا هيا، اهي تازا، ڳاڙها ۽ وڻندڙ هيا. جيئن اهو مرحليوار سائو ٿيو ته ان تبديلي کي ڏسڻ هڪڙو افسوسناڪ ڪم هيو. ان جون ناسون پڻ منهنجي اکين اڳيان ڪوماڻجي ۽ سُڪي ويون، ان جو پيارو بدن، جيئن ئي اهو مرڻ وقت سُڪي ويو ته ڪارو ۽ ناسي ٿي ويو.“ (10)

اها ڳالهه اسان کي چوڏهين صدي جي جرمن صليبين جي انهن جي بچڙي نموني سان بگاڙيل شڪلين ۽ وهندڙ رت سان ياد ٿي ڏياري، جيڪا مٿياس گرونيولڊ (Mathias Grunewald)، 1480ع کان 1528ع، جي ڪتاب ۾ عروج تي پهتي. جوليان کي خدا جي فطرت منجهه ڏسڻ جي وڏي بصيرت حاصل هئي: اها تثليث جي روح جي اندر رهندڙ طور تصوير ڪشي ڪري ٿي ۽ نه ڪي ڪنهن حقي صوفي وانگر ڪنهن خارجي حقيقت طور. پر انساني وجود رکندڙ حضرت عيسيٰ عليه السلام تي مغربي توجهه جي سگهه اعتراض ڪرڻ لاءِ گهڻي طاقتور ٿي لڳي. درجي بدرجي چوڏهين ۽ پندرهين عيسوي صدين دوران يورپ ۾ مرد ۽ عورتون خدا جي بجاءِ ٻين انسانن کي پنهنجي روحاني زندگيءَ جو مرڪز بڻائي رهيا هيا. حضرت مريم رضي الله تعاليٰ عنها ۽ اوليائن جي باري ۾ پراڻو عقيدو انساني وجود رکندڙ حضرت عيسيٰ عليه السلام لاءِ وڌندڙ عقيدت سان گڏ وڌندو رهيو. تبرڪات ۽ مقدس جاين لاءِ چاهت پڻ مغربي عيسائين کي هڪڙي ضروري شي کان پري ڌڪي ڇڏيو. ماڻهو خدا کان سواءِ باقي ڪنهن به شي تي ڌيان ڏيندڙ پئي لڳا. نئين جاڳرتا (نشأت ثانيا) جي زماني دوران مغربي روح جو اونداهو پهلو اڃا به وڌيڪ پڌرو ٿي ويو. نئين جاڳرتا جي زماني جا فلاسافر ۽ انسان دوست قرون وسطي جي رهبانيت تي گهڻو وڌيڪ اعتراض ڪندڙ هيا. انهن ديني عالمن (متڪلمين) کي سخت

ناپسند ڪيو. محسوس ڪيائون ته انهن جي منجهيل قياس آراين خدا کي اجنبي ۽ بيزار ڪندڙ بڻائي ڇڏيو هيو. ان جي بجاءِ انهن ايمان جي ذريعن، خاص طور تي سينٽ آگسٽين جي نظرئي ڏانهن موٽڻ گهريو. قرون وسطي وارن سينٽ آگسٽين جي هڪڙي ماهر الاهيات جي حيثيت ۾ تعظيم ڪئي هئي پر انسان دوستن "اعترافن" کي نئين سر ڳوليو ۽ ان کي ذاتي ڪوششن ۾ ردل هڪڙي عام انسان طور ڏٺو. انهن دليل ڏنو ته عيسائيت عقيدن جو هڪڙو مجموعو ڪونه هئي، پر هڪڙو تجربو هئي. لورينزو والا (Lorenzo Valla)، 1405ع کان 1459ع، مقدس عقيدن کي "جدليات جي چالاڪين" ۽ "مابعدالطبعياتي چڪر بازين" سان ملائڻ جي ڪوشش کي بيڪار قرار ڏنو (11)؛ سينٽ پال خود انهن "فضوليات" جي مذمت ڪئي هئي. فرانسيسڪو پيٽرارڪ (Francesco Petrarch)، 1304ع کان 1374ع، خيال ظاهر ڪيو ته "دينيائت اصل ۾ خدا جي باري ۾ شاعري آهي"، اها انهيءَ ڪري اثرائتي ڪونهي ته اها ڪنهن شي کي "ثابت" ڪري ٿي پر انهيءَ ڪري ته اها دل جي گهرائي ۾ لهي وڃي ٿي. (12) انسان دوستن انسانيت جي عظمت کي نئين سر ڳولي لڌو پر ان جي نتيجي ۾ انهن خدا جو انڪار ڪونه ڪيو: ان جي بجاءِ انهن پنهنجي زماني جي سچن ماڻهن جي حيثيت ۾ خدا جي انسانيت تي زور ڏنو جيڪو انسان ٿي ويو هيو پر پراڻا خطرا بدستور موجود رهيا. نئين جاڳرتا جي زماني وارا ماڻهو اسان جي ڄاڻ جي ڪمزوري کان پلي پٽ آگاهه هيا ۽ آگسٽين واري گناهه جي شديد احساس سان پڻ همدردي رکي ٿي سگهيا. جيئن پيٽرارڪ چيو:

"ڪيترائي پيرا مون ذهن ۾ خود پنهنجي بدحالي مٿان ۽ موت جي باري ۾ سوچ ويچار ڪيو آهي؛ لڙڪن جي ڪهڙين نارن (ٻوڏن) سان مون پنهنجن داغن کي ڌوئڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جو هاڻي مان روئڻ کان سواءِ ان جي باري ۾ مشڪل سان ڳالهائي سگهان ٿو پوءِ به اڃا تائين سڀ ڪجهه اڃايو آهي. حقيقت ۾ خدا انتهائي پلو آهي؛ ۽ مان گهڻو خراب آهيان." (13)

تنهن ڪري خدا ۽ انسان جي وچ ۾ تمام گهڻو فاصلو هيو: ڪولوشو سلوتاتي (Coluccio Salutati)، 1331ع کان 1406ع، ۽ ليونارڊو برونو (Leonardo Bruni)، 1369ع کان 1444ع، ٻنهي خدا کي مڪمل طور انساني ذهن جي پهچ کان ٻاهر ۽ ماوراءِ هستي تصور ڪيو. البت جرمن فلاسفر ۽ ڪليساڻي ماڻهو ڪيوسا (Cusa) جو نڪولس (Nicholas)، 1400ع کان 1464ع، خدا کي سمجهڻ لاءِ اسان جي اهليت جي باري ۾ ڀرپور اعتماد هيو. اهو نئين سائنس ۾ گهري دلچسپي رکندڙ هيو جنهن جي باري ۾ ان جو خيال هيو ته اها تثليث جي پراسراريت کي سمجهڻ ۾ اسان جي مدد ڪري سگهي ٿي. مثال طور: رياضي، جيڪا فقط مجرد خيالن سان واسطو رکي ٿي، هڪڙو يقين مهيا ڪري سگهي ٿي، جيڪو ٻين قاعدن ۾ ناممڪن هيو. ائين ته رياضي ۾ "وڌ کان وڌ" ۽ "گهٽ کان گهٽ" ڏسڻ ۾ متضاد آهن پر حقيقت ۾ منطقي طور هڪجهڙا ڏسڻ ۾ ايندا. خدا جو

تصور انهي ”تضاد جي ميلاپ“ ۾ سمايل آهي: ”وڌ کان وڌ“ جي تصور ۾ هر شي داخل آهي. اها ڳالهه اتحاد ۽ ضرورت جي گمانن سان لاڳو ٿئي ٿي جيڪي خدا ڏانهن سڌو اشارو ڪن ٿا. ان کان علاوه، انتهائي لڪير هڪڙو ٽڪنڊو گول يا دائرو ڪونه هئي پر اهي ٽئي گڏيل هيا: تضادن جو اتحاد پڻ هڪڙي تثليث هئي. پوءِ به نڪولس جي ماهرائي تشريح کي گهٽ مذهبي اهميت آهي. اها خدا جي تصور کي هڪڙي منطقي ڳجهه طور گهٽائيندڙ لڳي ٿي. پر ان جو اهو يقين ته ”خدا هر شي کي گهيري ٿو توڙي متضاد هجن“. يوناني قدامت پسند نظريي جي ويجهو هيءَ سموري سچي دينيات لازمي طور متضاد هوندي (14) جڏهن اهو فلاسافر ۽ رياضيدان هجن جي بجاءِ هڪڙي روحاني استاد جي سوچ سان لکي رهيو هيءَ نڪولس کي خبر هئي ته عيسائي ماڻهو جڏهن خدا تائين رسائي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو ۽ سموري احساس ۽ عقل کان اڳتي وڌندي ”پنهنجي سمجهه کي ماوراءِ به ڪندو“ ته لازمي ”هر شي کي پنٿي ڇڏيندو“. خدا جو ديدار ”هڪڙي ڳجهي ۽ باطني خاموشي“ ۾ ويڙهيل رهندو. (15)

نئين جاڳرتا (نشأت ثانيا) جون نيون بصيرتون خدا بابت يا منطق جي حد کان ٻاهر موجود ٻين زياده گهرن خدشن جو ڪوئي جواب پيش ڪرڻ کان قاصر هيون. نڪولس جي وفات کان پوءِ جلد ئي ان جي وطن جرمني ۾ هڪڙي خطرناڪ دهشت پيدا ٿي وئي ۽ اتر يورپ ۾ پکڙجي وئي. 1484ع ۾ پوپ انوسينٽ اٺين (Pope Innocent VIII) سڏا ڊيزيڊرنٽس (Summa Desiderantes) جي عنوان سان هڪڙو فرمان جاري ڪيو هيو جيڪو جنن پوتن جي حوالي سان وڏي وهه جو شروعاتي نقطو ثابت ٿيو ۽ پروٽيسٽنٽ ۽ ڪئٿولڪ برادرين کي هڪجيترو رنجائيندي سورهين ۽ سترهين عيسوي صدين دوران سموري يورپ منجهه ڪاوڙ ۽ جوش اڀاري ڇڏيائين. ان مغربي روح جي تاريخ هيناهين کي پڌرو ڪيو. انهيءَ اندوهناڪ ڏاڍ جي لهر دوران هزارين مردن ۽ عورتن تي سخت تشدد ڪري ڪين حيرت انگيز ڏوهن جي ذميواري قبول ڪرڻ تي مجبور ڪيو ويو. انهن تي الزام هڻندا هيا ته توهان جنن سان زناڪاري جا مرتڪب رهيا آهيو. اهي هوا ۾ هزارين ميل اڏري رنگ رليون ملهائڻ لاءِ اهڙي جاءِ تي ويا هيا جتي خدا جي بجاءِ اگهاڙي تقريبن ۾ شيطان جي پوڄا ٿيندي آهي. هاڻي اسان ڄاڻون ٿا ته ڪو جن پوت موجود ڪونه هيو پر هڪڙو جنون وڏي اجتماعي مفروضي جي نمائندگي ڪري رهيو هيو جنهن ۾ احتساب ڪندڙ ۽ انهن جي دوکي ۾ آيل ڪيترائي ماڻهو حصو وٺي رهيا هيا جن انهن ڳالهين جو خواب ڏٺو هيو ۽ آساني سان قاتل ٿي ويندا هيا ته واقعي اهي ڳالهيون ٿيون آهن. اهو مفروضو سامي مخالف ۽ ڳوڙهي جنسي خوف سان ڳنڍيل هيو. شيطان هڪڙي طاقتور ۽ قطعي بري خدا طور اُڀري سامهون آيو هيو. اهڙي ڳالهه ٻين خدائي مذهبن ۾ ڪونه ٿي هئي. مثال طور قرآن شريف انهيءَ ڳالهه کي واضح ڪري ڇڏي ٿو ته قيامت جي ڏينهن شيطان کي معاف ڪيو ويندو. ڪجهه صوفين جو خيال هيو ته شيطان خدا جي رحمت کان انهيءَ ڪري محروم ٿي ويو هيو جو ان ٻين ملائڪن جي مقابلي ۾ خدا سان وڌيڪ محبت

ڪئي هئي. خدا روز اول حضرت آدم عليه السلام کي پيدا ڪري ان کي حڪم ڪيو ته آدم کي سجدو ڪر پر شيطان انڪار ڪيو هيو چو ته ان جو يقين هيو ته اهڙي تعظيم صرف اڪيلي خدا کي ڏيڻي آهي. بهرحال، مغرب ۾ شيطان هڪڙي بي لغام برائي جونالو ٿي ويو. عام طور تي ان کي زبردست جنسي اشتها ۽ ڊگهي آلت واري گهڻي وڏي جانور طور پيش ڪيو ويو. جيئن نورمن ڪوهن (Norman cohn) پنهنجي ”يورپز انر ڊيمنس“ (Europe's Inner Demons) نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو ته شيطان جو اهو خاڪو صرف لڪل خوف ۽ بي حسي جو اظهار ڪونه هيو. جنن پوتن جو وهم ظاهري طور ناقابل رسائي خدا ۽ جابر مذهب جي خلاف هڪڙي لاشعوري ۾ ڪمزور بچان جو اظهار پڻ هيو. پنهنجن اذيت گهرن ۾ احتسابي ڪورٽون هلائيندڙن ۽ ”جنن پوتن“ گڏجي هڪڙو مفروضو گهڙيو جيڪو عيسائيت جي بلڪل ابتڙ هيو. ڪاري تقريب (”بلئڪ ماس“ Black Mass) هڪڙي خوفناڪ ۾ چڙواڳي طور اطمينان بخش روش ٿي وئي جنهن ۾ واسطورڪن کان گهڻو ڊيڄاريندڙ ۽ رُڪو لڳندڙ خدا جي مقابلي ۾ ايليس جي پوڄا ڪئي ويندي هئي. (16)

مارٽن لٿر (Martin luther)، 1483ع کان 1546ع، جادو توڻي تي پڪو يقين رکندو هيو ۽ ان عيسائي زندگي کي شيطان جي خلاف جدوجهد خيال ڪيو. سڌارڪي زماني (عهدِ اصلاح) کي اهو مسئلو حل ڪرڻ جي هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو. توڙي جو گهڻن سڌارڪن (مصلحين) خدا جي ڪنهن نئين تصور کي ترقي ڪونه وٺرائي. سورهين صدي دوران يورپ ۾ جيڪا مذهبي تبديلي واقع ٿي ان جي زبردست چڪر کي ”سڌارڪ زمانو“ (عهدِ اصلاح) چوڻ درست ڪونهي. اصل ۾ جيڪو ڪجهه واقع ٿيو ان جي مقابلي ۾ اهو اصطلاح هڪڙي وڌيڪ سچيت ۽ متحد تحريڪ جو اظهار ڪري ٿو. مختلف سڌارڪ (مصلحين) - ڪئٿولڪ سان گڏوگڏ پروٽيسٽنٽ - سڀئي هڪڙو نئون مذهبي شعور اجاگر ڪرڻ جي ڪوشش ۾ هيا جنهن کي محسوس ته ڪيو پئي ويو پر اڃا تائين نظريي جي صورت ۾ پيش ڪونه ڪيو ويو هيو. اسان کي پڪي خبر ڪونهي ته ”سڌاري“ (اصلاح) جو عمل ڇو ٿيو: اڄ دانشور اسان کي پراڻي لکيل ڪتاب ۾ آيل قصن خلاف هوشيار ڪن ٿا. جيئن اڪثر سمجهيو ويندو آهي پر انهن تبديلين جو سبب صرف ڪليسا جي بدعنواني ڪونه هئي نه ڪي مذهبي جوش جي گهٽتائي ڪري هيو. دراصل لڳي ٿو ته يورپ ۾ هڪڙو مذهبي جوش موجود هيو جنهن ماڻهن کي انهن خرابين تي تنقيد ڪرڻ لاءِ همٿايو جن کي انهن اڳ ۾ گهڻي اهميت ڪونه ڏني هئي. سڌارڪن (مصلحين) جا سڀ جا سڀ خيال قرونِ وسطيٰ جي ڪئٿولڪ دينياتن کان شروع ٿيا. جرمني ۽ سٽرلئنڊ ۾ قوم پرستي جي اڀار ۽ شهرن جي اڏاوت به هڪڙو اهم ڪردار ادا ڪيو جيئن سورهين صدي دوران غير پادري لڏي جي نئين عقيدتي ۽ دينياتي شعور ڪيو هيو. يورپ ۾ انفراديت جو انتها پسندي وارو رجحان پڻ موجود هيو ۽ ان هميشه جاري مذهبي روين جي بنيادي اصلاح ٿي گهري پنهنجي عقيدتي کي خارجي ۽ اجتماعي طريقن ۾ پڌرو ڪرڻ جي بجاءِ يورپي ماڻهو

مذهب جي وڌيڪ اندروني روپن کي ڳولڻ شروع ڪري رهيا هيا. انهن سڀني ڳالهين انهن دردناڪ ۽ اوچتئين تبديلين ۾ حصو ورتو جن مغرب کي نواڻ (جديديت) ڏانهن ڌڪيو. مذهب تبديل ڪرڻ کان اڳ لٿران خدا کي خوش ڪرڻ جي امڪان کان نااميد ٿي ويو هيو جنهن سان اهو نفرت ڪرڻ لڳو هيو:

”توڙي جو مون هڪڙي راهب طور معصوم (بي گناهي) واري زندگي گذاري، خدا جي آڏو بي قرار ضمير سان مون پاڻ کي گناهگار محسوس ڪيو. مان اهو به يقين نٿي ڪري سگهيس ته مون پنهنجن عملن سان ان کي راضي ڪيو آهي. گناهگارن کي سزا ڏيڻ واري ان سچي خدا سان محبت ڪرڻ جي بجاءِ مان ان سان نفرت ڪندو هيس. مان هڪڙو سئو راهب هيس ۽ پنهنجي منصب تي ايترو سختي سان پابند رهڻ ذريعي آسمان تائين پهچي سگهجي ٿو ته اهو راهب مان ئي هجان ها. راهب خاني وارا منهنجا سڀئي ساٿي انهي ڳالهه جي تصديق ڪندا... پوءِ به منهنجي ضمير مون کي يقين ڪونه ٿي ڏياريو پر مان هميشه شڪ ۾ مبتلا رهيس ۽ چيو ”تو ڪو به چڱو عمل ڪونه ڪيو آهي. تون گهڻو ڪونه پڇتائيندو هئين. توڏو جو اعتراف ڪرڻ واري سوچ کي ختم ڪري ڇڏيو هيو.“ (17)

اڄ گهڻائي عيسائي - پروٽيسٽنٽ سان گڏ ڪئٿولڪ - انهي روڳ کي تسليم ڪندا جنهن کي سڌاري جو دور (عهدِ اصلاح) به مڪمل طور ختم ڪري نه سگهيو. لٿر طرفان خدا جي ان جي غضب سان سڃاڻپ ڪرايل هئي. پيغمبرن، ولين ۽ زيور جي مڃڻ وارن مان ڪوبه انهي الوهي غضب کي برداشت ڪرڻ جي قابل ڪونه هيو. پنهنجي طور تي هر ممڪن ڪوشش ڪندو رهڻ مان ڪو فائدو ڪونه هيو. جيئن ته خدا ابدي ۽ هرشي تي قادر هيو انهيءَ ڪري ”پنهنجي ليکي مطمئن گناهگارن ڏانهن ان جو قهر يا غضب پڻ لامحدود ۽ ناقابلِ پئمائش هيو.“ (18) ميثيت ايزدي کي سمجهڻ انسان جي وس کان مٿي ڳالهه هئي. خدا جي شريعت يا مذهبي شريعت جي قاعدن قانونن جي بجاءِ آوري ۽ پابندي اسان کي بچائي نه سگهندي دراصل، شريعت صرف خوف ۽ ڏوهي هجڻ جي سوچ پيدا ٿي ڪري ڇو ته اها اسان کي اسان جي ناڪافي پن کان آگاهه ڪري ٿي. اميد جو پيغام آڻڻ جي بجاءِ شريعت ”خدا جي نظر ۾ خدا جو غضب، ڏوهه، موت ۽ دائمي عقوبت کي“ پڌرو ٿي ڪيو. (19)

لٿر وڏو قدم تڏهن کنيو جڏهن ان پنهنجو جواز (توجيهه) جو عقيدو پيش ڪيو. انسان پاڻ کي چوڻ ڪارو نٿو ڏياري سگهي. خدا ”جواز“ لاءِ ضروري هر شي مهيا ڪري ٿو. يعني گناهگار ۽ خدا جي وچ ۾ تعلق جي بحالي. خدا فاعل ۽ انسان صرف مفعول آهن. اسان جا ”سنا عمل“ ۽ شريعت جي پابندي اسان جي توجيهه جي ڪري ڪونهن پر صرف نتيجو آهن. اسان مذهب جي احڪامن تي عمل ڪرڻ جي قابل صرف انهيءَ

ڪري آهيون جو خدا اسان کي وات ڏيکاري آهي. سينٽ پال جي محاورِي ”عقيدي جي ذريعي جواز“ مان اها ئي مراد هئي. لٽر جي نظريي ۾ ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي: اها چوڏهين عيسوي صدي جي شروعات کان ئي يوزپ ۾ مروج هئي. پر هڪڙو ڀيرو جڏهن لٽر ان کي سمجهي ورتو ۽ پنهنجو ڪري ورتو ته ان محسوس ڪيو ته ان جون بيچينيون ختم ٿي رهيون آهن. نتيجو اهو ظاهر ٿيو ته ”ان مون کي اهو محسوس ڪرايو ته مان ڇڻ نئون نئون ڄاڻو آهيان، ۽ ائين ڇڻ مان خود بهشت ۾ کليل دروازن منجهان اندر داخل ٿيو هجان.“ (20)

البت اهو انساني فطرت جي باري ۾ نهايت مايوس رهيو. 1520ع تائين ان هڪڙو نظريو قائم ڪري ورتو جنهن کي ان صليب (ڪراس) جو نظريو سڏيو. اهو اصطلاح ان سينٽ پال کان ورتو هيو جنهن يونان جي قديم شهر ڪارنٿين (Corinthian) ۾ پنهنجي هٿ تي عيسائي ٿيل ماڻهن کي ٻڌايو هيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صليب ڏيکاريو هيو ته ”خدا جي اوڻائي انساني ڏاهپ کان وڌيڪ سٺاڻپ واري آهي، ۽ خدا جي ڪمزوري انساني سگهه کان وڌيڪ مضبوط آهي.“ (21) خدا انهن ”گناهگارن“ کي چوٽڪارو ڏيندو جن کي خالص انساني خاصيتن ڪري سزا جو حقدار قرار ڏنو ويندو. خدا جي طاقت ان ڳالهه ۾ پڌري ٿئي ٿي جيڪا انساني نظر ۾ ڪمزور آهي. جتي لوريا پنهنجن قبالائين کي تعليم ڏئي هئي ته خدا صرف خوشي ۽ سڪون ۾ لهي سگهجي ٿو. اتي لٽر دعوا ڪئي ته خدا کي صرف پيڙا ۽ صليب ۾ لهي سگهجي ٿو. (22) انهي نقط نظر کان ان مدرسييت جي خلاف مناظري کي هٿي وٺرائي، ڪوڙي ديني عالم جيڪو انساني چالاڪي جي نمائش ڪري ٿو ۽ ”خدا جي ڏسڻ ۾ نه اچڻ وارين شين بابت ائين غور ڪري ٿو ڇڻ اهي صاف طور تي ڏسڻ ۾ اچڻ جهڙيون شيون هجن“ ۽ سچي ديني عالم ”جيڪو ڏسڻ جهڙي شي کي ذهن نشين ٿو ڪري ۽ خدا جي شين جو پيڙا ۽ صليب ذريعي نقشو چٽي ٿو“ جي وچ ۾ فرق ظاهر ڪيائين. (23) ڪليسا جي وڏن پادرين (”فادرز“ Fathers) جنهن نموني ۾ تثليث ۽ انساني صورت اختيار ڪرڻ وارا نظريا قائم ڪيا هيا اهي هاڻي مشڪوڪ لڳي رهيا هيا: انهن جي پيچيدگي ”جلال جي نظريي“ جي ڪوڙاڻپ ڏانهن ڌيان ٿي چڪاڻيو. (24) لٽر البت نيسيا (Nicaea)، افيسس (Ephesus) ۽ ڪالسيدون (Chalcedon) جي قدامت پسندي سان سچو رهيو. دراصل لٽر جو ”جواز جو نظريو“ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت ۽ ان جي تشليشي حيثيت تي منحصر هيو. اهي روايتي عقيدا عيسائي تجربن ۾ ايتري قدر گهرائي ۾ جذب ٿي ويا هيا جو لٽر ۽ ڪالون به ان جي باري ۾ سوال ڪرڻ جي همت ساري نٿي سگهيا. پر لٽر ڪوڙن ديني عالمن جي منجهيل دليلن کي مسترد ڪري ڇڏيو: ان جڏهن منجهيل عيسائي عقيدن سان منهن ڏنو ته سوال ڪيائين ”منهنجي لاءِ اهو ڪهڙي اهميت ٿو رکي؟“ جيڪو ڪجهه ان ڄاڻڻ ٿي گهريو اها اها ڳالهه هئي ته حضرت عيسيٰ عليه السلام ان جو مسيحا هيو. (25)

خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جي امڪان کي به لٽر شڪ جي نظر سان ڏٺو. فقط اهو "خدا" جنهن جو منطقي دليلن سان انومان ڪري سگهجي. مثال طور اهي دليل جيڪي ٿامس اڪيناس استعمال ڪيا هيا، ته اهو بي دين (پاگان) فلاسفرن وارو خدا هيو. جڏهن لٽر دعوا ڪئي ته اسان "ايمان" جي بنياد تي حق تي هوندا آهيون ته ان مان ان جو خدا بابت درست نظريا اختيار ڪرڻ وارو مطلب ڪونه هيو. ان هڪڙي خطبي ۾ پرچار ڪندي چيو: "ايمان جي لاءِ معلومات، علم ۽ يقين جي ضرورت ڪونهي هوندي پر پنهنجي الحجاب، اڻ آزمائيل ۽ غير محسوس مالڪ جي آڏو غير مشروط طور جهڪڻ جي ضرورت هوندي آهي." (26) ايمان جي باري ۾ پاسڪل (Pascal) ۽ ڪيرڪيگارد (Kierkegaard) جي طرفان پيش ڪيل حل اڳيئي ان جي نظر ۾ هيا. عقيدتي يا ايمان جو اهو مطلب ڪونه هيو ته ڪنهن مسئلي جي قياسن (مفروضات) کي تسليم ڪجي ۽ قدامت پرستي واري خيال مطابق اهو "ايمان" ڪونهي. ان جي بجاءِ ايمان هڪڙي حقيقت ڏانهن اونڌاهي ۾ هڪڙو ٽپو هيو جنهن کي مچڻو هيو. اهو هڪڙي قسم جو علم ۽ پردو هيو جنهن مان ڪجهه ڏسي نٿو سگهجي. (27) ان زور ڏئي چيو ته خدا پنهنجي نوعيت بابت منطقي انداز ۾ بحث ڪرڻ کان سختي سان منع ڪئي آهي. رڳو منطق جي ذريعي ان تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪرڻ خطرناڪ ثابت ٿي سگهي ٿي ۽ نااميدي ۾ ڌڪي ڇڏيندي ڇو ته اسان جيڪو ڪجهه ڏٺو اهو خدا جي ڏاهپ، قوت ۽ انصاف هيو جيڪو صرف گناهگارن کي ڏيڄاري سگهندو. خدا جي باري ۾ منطقي بحث ڪرڻ جي بجاءِ عيسائي کي گهرجي ته صحيفي ۾ جن سچائين جو انڪشاف ٿيل آهي انهن تي غور ڪري ۽ انهن کي پنهنجو بڻائي. لٽر اهو ٻڌايو ته عقيدتي ۾ اها ڳالهه ڪيئن ٿيندي ان لاءِ ان سوالن ۽ جوابن جي صورت ۾ هڪڙو ننڍڙو ڪتابچو ترتيب ڏنو:

"مان ان تي ايمان ٿو رکان ته حضرت يسوع مسيح عليه السلام ابد منجهان پي (خدا) طرفان پيدا ڪيل، ۽ پڻ انسان، ڪناري مريم مان ڄاول. منهنجو آقا (مالڪ) آهي، جنهن مون کي چوڻ ڪارو ڏياريو آهي، مان جيڪو خسيس ۽ حقير مخلوق آهيان، مون کي سڀني گناهن کان آجو ڪرايائين، موت کان، شيطان ۽ پوت جي قوت کان، چاندي يا سون جي بدلي نه پر پنهنجي پاڪ ۽ قيمتي رت سان ۽ پنهنجين معصوم پيڙائن ۽ صليب تي چڙهڻ ذريعي، انهيءَ لاءِ ته جيئن مان ان جو ٽي وڃان، ان پاڇي ۾ ۽ ان جي بادشاهي ۾ ۽ دائمي سچائي ۽ خوشي ۾ ان جي چاڪري ڪريان، ائين ڄڻ اهو واپس جيئرو ٿي آيو آهي ۽ سڀ ڪنهن تي راج پيو ڪري" (28)

لٽر جي تربيت مدرسي واري (متڪلمانا) دينيات ۾ ٿي هئي پر اهو عقيدتي جي سادن سولن نمونن ڏانهن مائل ٿيو ۽ چوڏهين عيسوي صدي جي خشڪ دينيات جي خلاف رد عمل ظاهر ڪيائين، جيڪا ان جي انديشن کي مانو ڪرڻ لاءِ ڪجهه به نٿي

ڪري سگهي. تاهه اهو پاڻ به ڪٿي ڪٿي ڳوڙها فلسفا ته دليل استعمال ڪندي نظر اچي ٿو. مثال طور جڏهن ان صحيح نموني سان وضاحت ڪئي ته اسان درست (حق تي) ڪيئن ٿياسين. لٿر جي هيرو (آگستين) تعليم ڏني هئي ته گناهگار جي مٿان عطا ڪيل پارسائي ان جي پنهنجي نه پر خدا جي هئي. لٿر انهيءَ ڳالهه کي ڳجهو رخ ڏنو. آگستين چيو هيو ته اها الوهي دينداري اسان جو هڪڙو حصو (عضو) ٿي وئي؛ لٿر اصرار ڪيو ته اها گناهگار جي ٻاهر رهي پر خدا ان کي ڪرم ڪري اهو درجو عطا ڪيو جنهن اسان جي پنهنجي هجي. طنزيه طور چئجي ته سڌاري (اصلاح-Reformation) جي ڪوشش وڏي نظرياتي مونجهاري ۽ نون عقيدن جي گهڻ افزائش پر ڌڪي ڇڏيو.

لٿر دعوا ڪئي ته جڏهن ان پنهنجو ”جواز“ وارو عقيدو قائم ڪيو هيو ته اهو جنهن نئون ڄاڻو هيو پر دراصل ائين نٿو لڳي ته ڪوان جون سموريون ڳڻتيون ۽ بيچينيون ماٺ ٿي ويون هيون. اهو بي قرار ڪاوڙيل ۽ پرتشدد ماڻهو رهيو. سڀئي اهم مذهبي روايتون ٻڌائين ٿيون ته ڪنهن به روحانيت جو امتحان ان ڳالهه مان ورتو ويندو آهي ته روزمره جي زندگيءَ ۾ اها ڪيتري شامل آهي. جيئن گوتم ٻڌ چيو بصيرت (نرواڻ) حاصل ڪرڻ کان پوءِ ماڻهوءَ کي عوامي جاين تي واپس اچڻو پوندو ۽ سڀني ساهوارن لاءِ همدردي جو عملي مظاهرو ڪرڻو پوندو. امن جو احساس، سکون ۽ محبت واري همدردي سموري مذهبي بصيرت جي ڪسوٽي آهن. بهرحال لٿر هڪڙو ڪٽر سامي مخالف هيو هڪڙو عورتن کان نفرت ڪندڙ (زن بيزار) شخص هيو ۽ جنسيت جي ڌڪار ۽ بيزاريءَ سان ڀريل هيو ۽ انهيءَ ڳالهه ۾ يقين رکندڙ هيو ته سڀني سرڪش ڪڙمين کي ماري ڇڏڻ گهرجي. هڪڙي غضب ناک خدا جي تصور ان کي ذاتي ڪاوڙ سان پري ڇڏيو هيو ۽ اهو الزام هنيو آهي ته ان جي جهڳٽالوروش سڌاري (اصلاح) کي گهڻو نقصان پهچايو. هڪڙي سڌارڪ (مصلح) طور ان جي ڪارڪردگي جي شروعات ۾ اڪثر ڪٽولڪ قدامت پسندن ان جي نظرين ۽ خيالن کي اپنايو هيو ۽ اهي ڪليسا ۾ هڪڙو نئون روح ڦوڪي سگهن ها پر لٿر جي تشدد پسند ۽ جهڳٽالو حرفتن انهن لاءِ غير معتبر سمجهيا وڃڻ جا سبب پيدا ڪري ڇڏيا. (29)

لٿر ڊگهي عرصي دوران جان ڪالون (John Calvin)، 1509ع کان 1564ع جي مقابلي ۾ گهٽ اهميت وارو ٿي ويو. ڪالون جي سوئس (Swiss) اصلاح نئين جاڳرتا (نشأت ثانيا) جي نظرين تي لٿر جي مقابلي ۾ وڌيڪ مضبوط هئي ۽ نمايان مغربي قومي مزاج تي ڳوڙهو اثر حاصل هيس. سورهين عيسوي صدي جي آخر ڌاري ڪالونيت (Calvinism) هڪڙي بين الاقوامي مذهب طور مضبوط ٿي وئي هئي جيڪا پلي يا بري لاءِ معاشري کي بدلائڻ جي قابل هئي ۽ ماڻهن کي اعتبار ڪرڻ جو اتساهه ڏيڻ لاءِ ته انهن جيڪو ڪجهه گهريو ٿي اهو حاصل ڪري سگهندا. ڪالوني نظرين 1645ع ۾ اوليور ڪرامويل (Oliver Cromwell) جي اڳواڻي ۾ انگلستان ۾ پيوريٽن (Puritan) انقلاب جو جذبو جاڳايو ۽ 1620ع ۾ نئين انگلستان جي آبادڪاري جو سبب بڻيا. لٿر جا نظريا ان جي

مرڻ کان پوءِ جرمني تائين محدود رهيا، پر ڪالون جا نظريا وڌيڪ اسرندڙ لڳا. ان جي شاگردن ان جي تعليم کي ترقي وٺرائي ۽ سڌاري (اصلاح) جي ٻي لهر آندائون. هگ ٽريور روپر (Hugh Trevor Roper) هڪڙي تاريخدان جي حيثيت ۾ تبصرو ڪيو آهي ته رومي ڪٽولڪيت جي مقابلي ۾ ڪالونيت پنهنجن پيروڪارن طرفان وڌيڪ آساني سان رد ڪئي وڃي ٿي. جيئن مشهور پهاڪو آهي ”هڪڙو دفعو ڪٽولڪ ٿي ويو ته سدائين ڪٽولڪ رهندو.“ پوءِ به ڪالونيت پنهنجو تاثر قائم رکيو: هڪڙو دفعو رد ٿيڻ کان پوءِ به ان جي غير ڪليساڻي نمونن ۾ تشريح ڪري سگهجي ٿي.⁽³⁰⁾ اها ڳالهه خاص طور تي آمريڪا ۾ سچي ثابت ٿي آهي. اڪثر آمريڪي جيڪي خدا ۾ ايمان نه ٿا رکن اهي پيوريٽن ڪم ۾ حصو وٺن ٿا ۽ پاڻ کي ”چونڊيل قوم“ سمجهندي جن جي نشان ۽ سوچن جون خدائي مقصد آهي. چونڊ (الڪشن) واري ڪالوني نظريي کي مڃين ٿا. اسان ڏٺو آهي ته سڀئي وڏا مذهب گهڻو ڪري هڪڙي لحاظ کان سماجي ترقي جي پيداوار هيا، ۽ وڌيڪ خاص طور تي شهرن جا هيا. اهي اهڙي وقت تي اسريا هيا جڏهن شاهوڪار واپاري طبقا پراڻي بي دين (پاڳان) آبادي مٿان سوسي حاصل ڪري رهيا هيا ۽ انهن جي قسمت کي پنهنجي هٿ وس ڪرڻ ٿي گهريائون. ڪالون جو عيسائيت جي باري ۾ نقطه نظر يورپ جي نون ترقي پذير شهرن ۾ سرمائيدارن (بورجوازي) لاءِ خاص طور تي پرڪشش هيو. جن تابع رڪن واري زنجير جي ڪڙين کي ٽوڙڻ ٿي گهريو.

هلبريخ زونگلي (Huldreich Zwingli)، 1485ع کان 1531ع، نالي شروعاتي سوئس (Swiss) ديني عالمن وانگر ڪالون خصوصي طور تي عقيددي ۾ دلچسپي رکندڙ ڪونه هيو: ان جو ڌيان مذهب جي سماجي، سياسي ۽ معاشي پهلون تي ڪتل هيو. ان سولي سادي ۽ روحاني دينداري ڏانهن رجوع ڪرڻ گهريو پر تثليث جي اصطلاح جي غير بائيبلِي اصليت جي باوجود تثليث جي عقيددي جي پيروي ڪندڙ هيو. جيئن ان ”انسٽيٽيوشن آف دي ڪرسچن رليجن“ (Institution of the Christian Religion) نالي ڪتاب ۾ لکيو ته خدا پٽرو ڪري ڇڏيو هيو ته اهو اڪيلو آهي پر ”اسان جي آڏو انهيءَ ڳالهه کي واضح طور تي ٽن شخصيتن ۾ موجود هجڻ طور پيش ڪري ٿو.“⁽³¹⁾ 1553ع ۾ ان تثليث جي عقيددي کان انڪار ڪرڻ تي اسپين جي عالم مائيڪل سرويتس (Michael Servetus) کي فاسيءَ جي سزا ڏني هئي. سرويتس ڪٽولڪ فرقي واري اسپين مان ڀڄي وڃي ڪالون جي جنيوا ۾ پناهه ورتي هئي. سرويتس دعوا ڪئي هئي ته اهو نبين سگورن جي عقيددي (دين) جي ۽ ڪليسا جي ابتدائي وڏن پاديرين (فادرس) جي تقليد ڪري رهيو هيو جن اهڙي غير معمولي عقيددي بابت ڪڏهن به ڪونه ٻڌو هيو. ڪجهه سچائي سان سرويتس دليل پيش ڪيو ته نئين عهدنامي ۾ يهودي صحيفن جي ڪامل وحدانيت جي تضاد ۾ ڪابه ڳالهه ڪونه هئي. تثليث وارو عقيدو انسانن جي ناهيل ڳالهه هئي، جنهن ”انسانن جي ذهن کي حقي عيسيٰ مسيح عليه السلام جي ڄاڻ کان پري ڌڪي ڇڏيو هيو ۽ اسان جي سامهون ٿئي (ٿه گاني) خدا کي پيش ڪيو

هيو.“ (32) ان جي عقيدن ۾ ٻن اطالوي سڌارڪن (مصلحين) حصو وٺدايو۔ جيارجيو بلندراتا (Giorgio Blandrata)، 1515ع کان 1590ع. ۽ فوسٽس سوسينس (Faustus Socinus)، 1539ع کان 1604ع۔ اهي ٻئي پڻ جنيوا ڏانهن پڄي ويا هئا پر کين خبر پئجي وئي ته انهن جي دينيات سوئس اصلاح لاءِ غير مؤثر آهي: انهن انسانن جي گناهن جي عيوض حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان جان ڏئي ڪفارو ادا ڪرڻ واري روايتي مغربي سوچ کي پڻ ڪونه ٿي مڃيو. انهن انهي ڳالهه کي به ڪونه ٿي مڃيو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان صليب تي چڙهڻ ڪري مرد ۽ عورتون گناهن کان آڃا ٿي ويا آهن، پر رڳو پنهنجي ”ايمان“ يا خدا ۾ ڀروسو ذريعي ائين ٿيندو. سوسينس (Socinus) پنهنجي ”ڪرسٽ دي سيويئر“ (Christ the Saviour) نالي ڪتاب ۾ نيسيا (Nisaea) جي نام نهاد قدامت پرستي کي پڻ مڃڻ کان انڪار ڪيو: ”خدا جو پٽ“ وارو محاورو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهي فطرت جي باري ۾ بيان ڪونه هيو پر سولي سادي نموني ۾ ان جو مطلب اهو هيو ته اهو خاص طور تي خدا کي پيارو هيو. اهو اسان جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ لاءِ صليب تي ڪونه چڙهيو هيو پر محض هڪڙو استاد هيو جنهن ”چوٽڪارو حاصل ڪرڻ جو طريقو سيکاريو ۽ تجربو ڪري ڏيکاريو.“ باقي تثليث جو جيڪو معاملو آهي ته اها بس هڪڙي ”خباثت“ آهي. هڪڙو تصوراتي قصو جيڪو ”عقل جي خلاف“ آهي ۽ دراصل ان عقيدتي ايمان وارن کي هر ڪاڍو ٿي ته اهي ٽن الڳ معبودن کي مڃين. (33) سروينس جي ڦاهي چڙهڻ کان پوءِ بلندراتا ۽ سوسينس ٻئي پولنڊ ۽ ٽرانسلوانيا (Transylvania) پڄي ويا ۽ پنهنجو موحدانو (وحداني) مذهب پاڻ سان کڻي ويا. زونگلي ۽ ڪالون خدا بابت وڌيڪ عام روايتي تصورن تي پاڙيو ۽ لٽر وانگر انهن خدا جي مطلق بادشاهي تي اصرار ڪيو. اهو محض هڪڙو عقلي يقين ڪونه هيو پر انتهائي ڳوڙهي ذاتي تجربن جو نتيجو هيو. 1519ع جي آگسٽ ۾ زيورخ (Zurich) ۾ پنهنجي ديني خدمت شروع ڪرڻ کان جلد پوءِ زونگلي طاعون جي وبا جي ور چڙهي ويو جنهن بيماري آخرڪار شهر جي آبادي جي چوٿين حصي کي موت جي منهن ۾ پهچائي ڇڏيو. ان پاڻ کي مڪمل طور بيوس محسوس ڪيو. کيس اهو احساس ٿي ويو ته اتي اهڙو ڪوبه سهارو ڪونهي جو اهو پاڻ کي بچائي سگهي. ان کي پنهنجي مدد لاءِ اوليائن کي ٻاڏائڻ جو خيال ڪونه آيو نه وري ڪليسا وارن کي منٿ ڪرڻ جي سوچ آيس ته اهي ان کي شفا ڏيارين. ان جي بجاءِ ان پاڻ کي خدا جي رحم و ڪرم حوالي ڪري ڇڏيو. ان هي مختصر دعا ڪئي:

”تون جيئن چاهين اهو ڪر، چو ته مان ڪجهه به ڪونه وڃائيندس.

مان تنهنجو ناتوان ٻانهو آهيان مارين يا جيارين.“ (34)

ان جو خدا آڏو نمٽ ساڳيو اسلام وارو آدرشي عمل هيو: يهودين ۽ مسلمانن وانگر پنهنجي ترقي جي ڀيٽ ڪرڻ جهڙي مرحلي تي مغربي عيسائي هاڻي وسيلن کي قبولڻ لاءِ راضي ڪونه هيا پر خدا جي حضور پنهنجي گڏيل ذميواري جو احساس پيدا ڪري رهيا

هيا. ڪالون پڻ پنهنجي سڌاريل مذهب جو خدا جي ڪامل حڪومت تي بنياد رکيو. ان اسان لاءِ پنهنجي مذهبي تبديلي جي تجربي جو تفصيلي احوال ڪونه ڇڏيو آهي. اهو پنهنجي ”ڪمينٽري آن دي پالمز“ (Commentary on the Psalms) نالي ڪتاب ۾ اسان کي رڳو اهو ٻڌائي ٿو ته اهو سڀ ڪجهه خدا جو ڪم هيو. اهو روايتي ڪليسا ۽ ”پاپائيت جي ٽوهر پرستين“ ڪري موهيل هيو. اهو آزاد ٿيڻ کان عاجز ۽ غير رضامنڊ هيو ۽ ان کي ان پريشاني مان ڪڍڻ جو ڪم الله جي ڪرم ڪيو: ”آخرڪار خدا پنهنجي بهر جي ڳجهي واڳ سان منهنجي رُخ کي مختلف طرف ڏانهن موڙيو..... اطاعت ڏانهن هڪڙي اوچتي تبديلي ذريعي، ان سالن کان هڪڙي سخت هنيلي ذهن کي دڳ سان لاتو.“ (35) خدا اڪيلو بااختيار هيو ۽ ڪالون مڪمل طور تي بي اختيار پوءِ به نيڪ طرح ان خود پنهنجي ناکامي ۽ ڪمزوري جي شديد احساس سان پاڻ کي هڪڙي خاص مقصد لاءِ چونڊيل محسوس ڪيو.

آگسٽين جي دور کان وٺي بنيادي طور مذهب ۾ تبديليون ڪرڻ مغربي عيسائيت جي سڃاڻپ ٿي ويو هئو. پروٽيسٽنٽزم ماضي سان نفرت ڪرڻ ۽ هڪدم ناتو ٽوڙڻ جي روايت کي جاري رکيو، جنهن کي آمريڪي فلاسافر وليمر جيمس (William James) ”بيمار روحن“ لاءِ ٻيهر ڄاڻو. مذهب سڏيو. (36) عيسائي خدا ۾ هڪڙي نئين عقيدتي ۽ خدا وٽ وسيلو بڻجڻ واري ٽولي کي رد ڪرڻ جي سوچ ڏانهن وڌي رهيا هيا، يعني اهي وسيلو (ٽياڪٽر ڪنڊٽ) جيڪي قديم ڪليسا ۾ خدا ۽ انهن جي وچ ۾ ديوار بڻجي بيٺا هيا. ڪالون چيو ته ماڻهن بي چيني جي ڪري درويشن (اوليائن) جي تعظيم ڪئي هئي، انهن هڪڙي غضب ناڪ خدا کي ان جي ويجهو هجڻ وارن ماڻهن جي مدد حاصل ڪرڻ ذريعي پرڇاڻڻ گهريو هيو. البت پروٽيسٽنٽ اوليائن واري پنهنجي عقيدتي کي رد ڪرڻ ۾ اڪثر ڪري پاڻ کي ساڳي پريشاني حوالي ڪري ڇڏيو. جڏهن انهن اهي خبرون ٻڌيون ته درويش (اولياء) بي اختيار آهن ته انهن سخت مزاج خدا جي لاءِ جيڪو خوف ۽ مخالفت محسوس ڪئي هئي لڳو ته اهي احساس هڪڙي شديد ردعمل ۾ گهڻو وڌي رهيا آهن. انسان دوست انگريز ٿامس مور (Thomas More) اولياء پوڄڻ واري ”بت پرستي“ خلاف اڪثر سخت نڪت چيڻين ۾ شخصي (ذاتي) نفرت محسوس ڪئي. (37) اها ڳالهه انهن جي مجسم ٿوڙڻ واري ۾ تشدد ڪاروائي ۾ ظاهر ٿي. اڪثر پروٽيسٽنٽ ۽ ڪتر عيسائين (پيوريتن - Puritan) پراڻي عهدنامي ۾ ڇاپيل مورتين جي وڏي سنجيدگيءَ سان مذمت ڪئي. جڏهن ته انهن ڪنواري مريم ۽ اوليائن جي مجسمن کي ڀڄي پورا پورا ڪيو ۽ ڪليسا ۾ گر جا گهرن جي ڀتين جي پلستر مٿان چوٿو ٿاڻي ڇڏيائون. انهن جي شديد دلچسپي واري ڪوشش مان اهو ظاهر ٿي رهيو هيو ته اهي ڇيڙاڪ ۽ غيور خدا کي ناراض ڪرڻ ڪري بلڪل ايترو ڊنل هيا جيترو اهي ان وقت ڊنل هوندا هيا جڏهن اهي پنهنجي لاءِ وسيلو ٿيڻ لاءِ اوليائن جي تعظيم واري عبادت ڪندا هيا. ان مان اهو به ظاهر ٿي رهيو هيو ته اڪيلي خدا جي پوڄا ڪرڻ وارو اهو ڇاه

پختي ايمان جو نتيجو ڪونه هيو پر ان پريشان ڪندڙ انڪار جو نتيجو هيو جنهن قديم اسرائيلين کي اشورا جا ٿنڀا ڪيرائڻ ۽ پنهنجن پاڙيسرين جي ديوتائن مٿان گارگند ڪرڻ لاءِ هر ڪاڍيو هيو.

ڪالون کي عام طور تي تقدير پرست هجڻ طور ياد ڪيو ويندو آهي پر دراصل اها ڳالهه ان جي سوچ جو مرڪز ڪونه هئي: اها ڳالهه ان جي مرڻ تائين ”ڪالونيت“ لاءِ گهڻي اهم ڪونه ٿي سگهي هئي. خدا جي حاضروناظر ۽ علیم وخبیر هجڻ واري قدرت جو انسان جي آزاد مرضي سان مفاهمت پيدا ڪرڻ وارو مسئلو خدا جي تجسيمي نظريي مان نڪتل آهي. اسان کي خبر آهي ته نائين عيسوي صدي دوران مسلمانن کي اهڙو مسئلو درپيش آيو هيو ۽ انهن کي ڪو منطقي يا عقلي حل ڪونه ڏنو هيو. ان جي بجاءِ انهن خدا جي باطنيت ۽ ناقابل ادراڪ هجڻ واري صفت تي زور ڏنو هيو. يوناني قدامت پسند عيسائين کي ان مسئلي ڪڏهن به پريشان ڪونه ڪيو. جن تضاد جو تجربو ڪيو ۽ ان کي روشني ۽ اتساهه جو ذريعو سمجهيائون پر مغرب ۾ اهو فساد جو بنياد بڻيو رهيو جتي خدا جو هڪڙو وڌيڪ شخصي تصور غالب هيو. ماڻهو خدا جي مرضي جي باري ۾ ڳالهائڻ جي ڪوشش ڪندا هيا جڏهن اهو ڪو انسان هجي، ان تي به اسان جهڙين پابندين جو اطلاق ٿيندو هجي. لغوي معنيٰ ۾ دنيا تي حڪومت ڪندو هجي، جيئن ڪو هن دنيا جو حڪمران. البت ڪٿولڪ ڪليسا انهي خيال کي غلط قرار ڏنو هيو ته خدا گناهگارن لاءِ دوزخ جو دائمي عذاب لکي ڇڏيو هيو. مثال طور آگسٽين ”قضاوقدر“ واري اصطلاح کي چونڊيل ماڻهن کي بچائڻ لاءِ خدا جي فيصللي طور اختيار ڪيو هيو. پر انهي ڳالهه کان انڪار ڪيو هيو ته ڪي خساري وارا روح دائمي عذاب جا حقدار هيا، توڙي جو اها ڳالهه منطقي طور ان جي سوچ سان ٺهڪندڙ هئي. ڪالون تعليمي ادارن ۾ تقدير جي موضوع کي تمام گهٽ جاءِ ڏني. انسانن تي نظر وجهڻ وقت اهو تسليم ڪري ٿو ته خدا واقعي ڪجهه ماڻهن تي ٻين جي مقابلي ۾ وڌيڪ مهرباني ڪئي. چوٽه ڪجهه ماڻهن انجيل جو اثر قبول ڪيو ۽ جڏهن ته ٻيا لاتعلق رهيا؟ ڇا خدا اهڙي طريقي ۾ عمل پيرا هيو جيڪو اره زور واري وارو يا ناانصافي وارو هيو؟ ڪالون انهيءَ کان انڪار ڪيو: ڪن کي چونڊڻ ۽ ٻين کي مسترد ڪرڻ خدا جي پراسراريت جي علامت هئي. (38) مسئلي جو ڪو منطقي حل موجود ڪونه هيو. جنهن مان ائين پئي لڳو ته خدا جي محبت ۽ ان جو عدل پاڻ ۾ مفاهمت ۾ ڪونه هيا. انهي ڳالهه ڪالون کي گهڻو پريشان ڪونه ڪيو چوٽه اهو عقيدو ۾ گهڻي دلچسپي رکندڙ ڪونه هيو.

بهر حال، ان جي مرڻ کان پوءِ جڏهن ڪالون جي پيروڪارن (ڪالونست) پاڻ کي هڪ طرف لٽر جي پيروڪارن ۽ ٻئي طرف رومي ڪٿولڪن کان مختلف ڏيکارڻ جي ضرورت محسوس ڪئي ته ٿيوڊور بيزا (Theodore Beza)، 1519ع کان 1605ع، جيڪو جنیوا ۾ ڪالون جو ساڄو هٿ هيو ۽ ان جي مرڻ کان پوءِ اڳواڻي سنڀالي هئائين، قضاوقدر (تقدير) کي ڪالونيت (Calvinism) جو امتیازي نشان بڻايو. ان تضاد جي

معاملي تي پڪي منطق سان قابو پاتو. جيئن ته خدا قادر ۽ قدير هيو ان جو مطلب اهو ٿيو ته انسان خود پنهنجي چوٽڪاري لاءِ ڪوبه حصو نٿو وٺرائي سگهي. خدا نه بدلجندڙ هيو ۽ ان جا احڪام انصاف تي مبني ۽ دائمي هيا: ائين خدا ازل کان ڪن کي بچائڻ جو فيصلو ڪري ڇڏيو هيو پر باقي لاءِ دائمي عذاب واري تقدير مقرر ڪري ڇڏي هئي. ڪالون جا ڪجهه پيروڪار (ڪالوني) انهي مڪروه عقيدتي کان خوف ۾ وڪوڙجي ويا. هيٺاهين وارن علائقن ۾ جئڪب آرمينيوس (Jakob Arminius) اعتراض ڪيو ته اهو خراب دينيات جو هڪڙو مثال آهي چوٽ خدا جي باري ۾ ان ائين چيل آهي جڻ اهو ڪو محض انسان هجي. پر ڪالون جي پيروڪارن اهو تسليم ڪيو ته ڪائنات ۾ موجود ٻين شين وانگر خدا جي باري ۾ مفروضي طور تي گفتگو ڪري سگهجي ٿي. ٻين ڪئٿولڪن ۽ پروٽيسٽن وانگر اهي به هڪڙي نئين ارسطونيت قائم ڪري رهيا هيا، جنهن منطق ۽ مابعدالطبعياتي جي اهميت تي زور ٿي ڏنو. اها ڳالهه سينٽ ٿامس اڪيناس واري ارسطونيت کان مختلف هئي چوٽ نوان ديني عالم ارسطو جي فڪر جي مواد ۾ ايترو دلچسپي رکندڙ ڪونه هيا جيئن ان جي منطقي طريقي ۾ دلچسپي ٿي رکيائون. انهن عيسائيت کي هڪڙي منطقي ۽ باهر متفق سرشتي طور پيش ڪرڻ ٿي گهريو جيڪو مڃيل اصولن تي ٻڌل منطقي نتيجن منجهان حاصل ٿي سگهيو ٿي. اهو بلڪل ڳوڙهي طنز وارو معاملو هيو چوٽ سڌارڪن (مصلحين) خدا بابت منطقي بحث جي اهڙي قسم جي هر ڳالهه کي رد ڪري ڇڏيو هيو. قضا و قدر (تقدير) بابت بعد ۾ اچڻ واري ڪالوني دينيات اهو ظاهر ڪيو ته جيڪڏهن خدا جي پراسراريت ۽ تضاد کي رمز تسليم نه ڪيو ويو پر انهن صفتن جي هڪڙي منظم بلڪ نقصان ڪار منطق سان تشريح ڪئي وئي ته ڇاڻي ويندو. هڪڙو دفعو بائيبل جو علامتي بنياد جي بجاءِ لغوي معنيٰ ۾ تفسير شروع ٿي ويو ته ان ۾ ڄاڻايل خدا جو تصور ناممڪن ٿي پوندو. اهڙي معبود جو تصور ڪرڻ ۾ جيڪو ڌرتي تي ٿيندڙ هر ڳالهه لاءِ لغوي طور ذميوار آهي، ان ٿيڻا تضاد شامل آهن. بائيبل وارو خدا ماورائي حقيقت جي علامت نٿو رهي پر هڪڙو ظالم ۽ آمرانو حاڪم ٿي وڃي ٿو. قضا و قدر جو عقيدو اهڙي شخصي بڻايل خدا جون مجبوريون ظاهر ڪري ٿو.

پيوريتن پنهنجي مذهبي تجربن جو بنياد ڪالون تي رکيو ۽ خدا کي واضح طور هڪڙي جدوجهد سمجهيائون: خدا انهن کي خوشي سان يا همدردي (رحم) سان متاثر ڪندڙ ڪونه ٿي لڳو. انهن جا رسالا ۽ سوانح عمريون ڏيکارين ٿا ته اهي طئي ٿيل تقدير ۽ هڪڙي خوف سان ڀريل هيا، ته اهي ٻچي ڪونه سگهندا. مذهبي تبديلي گهري مشغوليت جو مرڪز ٿي وئي يعني هڪڙو پرتشدد ۽ اذيتناڪ ڪيل جتي ”گناهگار“ ۽ ان جو روحاني رهبر ان جي روح لاءِ ”جدوجهد“ ڪندا هجن. اڪثر ڪري توبه تائب ٿيندڙ کي سخت خواري يا خدا جي رحمت کان حقيقي مايوسي جي تجربن مان گذرڻو پوندو هيو جيستائين اهو خدا تي پنهنجو مڪمل انحصار تسليم ڪري اڪثر ڪري

مذهب جي تبديلي هڪڙي نفسياتي دٻيل جذبن جي نمائندگي ڪندي هئي يعني انتهائي بدبختي کان اُمنگ ڏانهن خطرناڪ ٿيو. دوزخ تي حد کان وڌيڪ زور ڏيڻ ۽ پاڻ کي سخت آزمائش ذريعي پرڪڻ جي نتيجي ۾ گهڻائي پيوريٽن اعصابي مسئلن جو شڪار ٿي ويا؛ خودڪشي جو رجحان عام ٿي ويو. انهن انهي رجحان جو سبب شيطان کي قرار ڏنو جيڪو انهن جي زندگين ۾ خدا جيترو ئي باختياري ٿي لڳو. (39) پيوريٽانيت ("پيوريٽنزم") جو هڪڙو مثبت پهلو به هيو: ان ماڻهن کي پنهنجي ڪم جي عظمت جو احساس ڏياريو جنهن کي ان وقت تائين غلامي سمجهيو ويندو هيو. پر اهو هاڻي "اندر جو سڌ" ٿي سمجهيو ويو. ان جي تڪڙي الهامي روحانيت ڪجهه ماڻهن کي نئين دنيا آباد ڪرڻ لاءِ اتساهيو. پر هڪڙي خراب ڳالهه اها ٿي ته جيڪي چونڊيل انسان ڪونه هيا انهن ماڻهن خلاف پيوريٽن خدا سخت گير رويي ۽ عدم رواداري کي فروغ ڏنو.

هاڻي ڪٿولڪ ۽ پروٽيسٽنٽ فرقن وارا هڪ ٻئي کي پنهنجو دشمن سمجهڻ لڳا هيا پر حقيقت ۾ خدا جي باري ۾ انهن جو تصور ۽ تجربو حيرت انگيز حد تائين هڪجهڙو هيو. ٽرينٽ جي ڪائونسل (Council of Trent)، 1545ع کان 1563ع، کان پوءِ ڪٿولڪ فرقي جي عالمن پڻ نو افلاطوني دينيات کي اپنائي ورتو جنهن خدا جي مطالعي کي هڪڙي فطري سائنس بڻائي ڇڏيو. اگنيشس لويولا (Ignatius loyola)، 1491ع کان 1556ع، جهڙن سڌارڪن (مصلحين) جيڪو يسوع جي سوسائٽي (سوسائٽي آف جيسس) جو باني هيو خدا جي باري ۾ پروٽيسٽن واري سڌي سنئين تجربي ۽ معقول الهام جي ضرورت ۽ ان کي شاندار نموني سان پنهنجو ڪرڻ واري تصور تي زور ڏنو. ان پنهنجن يسوعين لاءِ جيڪي روحاني مشقون مقرر ڪيون، ان جو مقصد هڪڙي تبديلي کي تحرڪ ڏيڻ هيو جيڪا تڪليف ڏيندڙ تجربي سان گڏوگڏ مسرت جو باعث به ٿي پئي سگهي. اندر جي پرک ۽ ذاتي فيصلن تي اصرار سان اها روحاني رهبر سان آمهون سامهون اڪيلائي ۾ ويهي ٿيڻ ڏينهن واري عبادتي مشق ساڳي پيوريٽن روحانيت هئي. تزڪيه نفس جون اهي مشقون تصوف ڏانهن هڪڙي اوچتي لاڙي جي نمائندگي ڪن ٿيون. صوفين گهڻائي اهڙا قاعدا ترتيب ڏنا جيڪي بلڪل ساڳيا آهن جن کي اڄ دماغي مريضن جو علاج ڪندڙ ماهر استعمال ڪندا آهن. تنهن ڪري اها حقيقت به دلچسپي کان خالي ڪونهي ته اهي مشقون اڄ ڪٿولڪ ۽ انجليڪن (Anglicans) علاج جي هڪڙي متبادل قسم طور استعمال ڪري رهيا آهن.

بهرحال، اگنيشس لويولا مصنوعي تصوف جي خطرن کان آگاهه هيو. لوريا (Luria) وانگر ان به سڪون ۽ مسرت جي اهميت تي زور ڏنو ۽ پنهنجن شاگردن کي جذبات جي شدت کان خبردار ڪيو. جن ڪجهه پيوريٽن کي حد کان ٻاهر ڪڍي ٿي ڇڏيو. اهو مختلف جذباتي احساسن کي انهن درجن ۾ ورهائي ٿو جيڪي خدا جي طرفان ايندا آهن ۽ اهي جيڪي شيطان کان ايندا آهن ۽ مشق ڪرڻ واري کي عبادت لاءِ پنهنجي اڪيلائي دوران انهن جو تجربو ٿيندو آهي. خدا جو تجربو امن، اميد، خوشي ۽

هڪڙي ”ذهني ارتقا“ طور ٿيندو آهي. جڏهن ته بي چيني، رنج، مونجهارو ۽ ذهن جو ڀڙڪڻ ”بد روح“ کان اچي ٿو. خدا جي باري ۾ اگنيشس جو خود پنهنجو احساس گهرو هيو: اهو خوشي مان ان کي روئاري ڇڏيندو هيو ۽ هڪڙي دفعي ان ٻڌايو ته ان کانسواءِ هو زندگي گذارڻ جي قابل رهي نه سگهندو. پر ان جذبي جي پرتشدد اڀار کي ڪونه ٿي مڃيو ۽ هڪڙي نئين پاڻيڻي ڏانهن پنهنجي سفر ۾ قاعدي لاءِ ضرورت تي زور ڏنائين. ڪالون وانگر اگنيشس به عيسائيت کي حضرت عيسيٰ عليه السلام سان ملاقات ڪرڻ طور ڏٺو جنهن جي ان مشقن ۾ ترتيب ڪئي: ”عروج“ خدا جي محبت حاصل ڪرڻ لاءِ ”استغراق“ هيو جيڪو ”سڀني شين کي خدا جي پلائي وارين مخلوقن ۽ ان جي اولڙي طور ڏسي ٿو.“ (40) اگنيشس لاءِ دنيا خدا سان ڀريل هئي. اولياءِ مڃجڻ واري مرحلي دوران ان جي شاگردن کي ياد آيو:

”اسان اڪثر ڏٺو ته ڪيئن نهايت ننڍڙيون شيون به ان جي روح کي خدا ڏانهن مٿي ڪڍي ٿي ويون، جيڪو نهايت ننڍين شين ۾ به وڏي عظمت وارو آهي. هڪڙي ننڍڙي ٻوٽي، هڪڙي پن، هڪڙي گل يا هڪڙي ميوي، هڪڙي معمولي جيت يا هڪڙي پتڪڙي جانور تي نظر پوندي ٿي اگنيشس آزادي سان آسمانن کان مٿي اڏام ڪري ٿي سگهيو ۽ انهن شين جي اندر پهچي ٿي ويو، جيڪي محسوس ٿيڻ کان مٿي آهن.“ (41)

پيوريٽن وانگر يسوعين به خدا جو هڪڙي زبردست قوت طور تجربو ڪيو. جيڪا انهن ۾ اعتماد ۽ توانائي پري سگهي ٿي. جهڙي طرح پيوريٽن اٽلانٽڪ سمنڊ پار ڪري نئين انگلنڊ ۾ وڃي آباد ٿيڻ جي بهادري ڏيکاري هئي، اهڙي طرح يسوعي مبلغن سڄي دنيا ۾ سفر ڪيو: فرانسس زويئر (Francis xavier)، 1506ع ۽ 1552ع، هندوستان ۽ جپان ۾ انجيل جي تبليغ ڪئي، ماتيوري (Matteo Ricci)، 1552ع کان 1610ع، انجيل کي چين ۾ کڻي ويو ۽ رابرٽ ڊي نوبيلي (Robert de Nobili)، 1577ع کان 1656ع، هندوستان ۾ کڻي ويو. پيوريٽن وانگر يسوعي اڪثر ڪري پرجوش سائنسدان هيا ۽ اها دعويٰ ڪئي وئي آهي ته پهرين سائنسي سوسائٽي، لنڊن واري ”رائل سوسائٽي“ يا ”اڪيڊمي ڊل سمينٽو“ (Accademia del Cimento) نه پر يسوعين واري ”سوسائٽي آف جيس“ (Society of Jesus) هئي.

البت ڪئٿولڪ به ايترا پريشان هيا جيترا پيوريٽن هيا. مثال طور اگنيشس پاڻ کي ايترو ته وڏو گناهگار سمجهيو جو دعا گهريائين ته ان جي مرڻ کان پوءِ ان جي لاش کي اگهاڙو ٿي گند جي ڍير تي اڇلايو وڃڻ گهرجي ته جيئن ڳجهون ۽ ڪتا ان جي لاش کي پٽين ۽ ڪاٺين، ان جي معالجن ان کي خبردار ڪيو ته جيڪڏهن اهو عبادت دوران ائين گڙگڙائي روئيندو رهيو ته پنهنجي نظر وڃائي ويهندو. اويلا (Avila) جي ٽيريسا (Teresa) جنهن ڪوه ڪارمل ۾ اگهاڙين پيرين زندگي گذاريندڙ راهباڻن جي مسلڪ ۾ عورتن جي راهبائي زندگيءَ ۾ سڌارو آندو ان پنهنجي لاءِ دوزخ ۾ مخصوص ٿيل جاءِ جو پوائتو نظارو ڏٺو هيو. ان دور جا عظيم اولياءِ خدا ۽ دنيا کي ناقابلِ مفاومت مخالف (ضد) سمجهندا هيا:

انسان کي چوٽڪارو حاصل ڪرڻ لاءِ دنيا کي ڇڏڻو ۽ دنياوي واسطن کان لاتعلق ٿيڻ لازمي هيو. ونسينٽ ڊي پال (Vincent de Paul) جنهن سماجي خدمت ۽ سٺن ڪمن واري زندگي گذاري دعا گهري ته خدا ان جي دل مان ان جي والدين لاءِ ان جي محبت ڪڍي ڇڏي. محترم جئن فرانسس ڊي چنٽل (Jane Francis de Chantal) جنهن بي بي مريم جي تشریف آوري وارو مسلڪ (سلسلو) قائم ڪيو. جڏهن پنهنجي خانقاهي جماعت سان راهب خاني ۾ گڏجڻ لاءِ وئي ته اها اونڌي منهن لڏي پٽ جي بدن کي لتاڙي گذري وئي. اهو پنهنجي ماءُ کي روڪڻ لاءِ دروازي جي چائنٺ تي سمهي پيو هيو. جتي نئين جاڳرتا (نشأت ثانيا) زمين ۽ آسمان کي موافق بنائڻ جي ڪوشش ڪئي هئي اتي ڪٽولڪ سڌاري (اصلاح) انهن کي پري پري ڌار رکڻ جي ڪوشش ڪئي. ٿي سگهي ٿو خدا مغرب جي سڌريل عيسائين کي قابل ۽ طاقتور بڻايو هجي پر اهو انهن کي خوش رکي ڪونه سگهيو. سڌاري (اصلاح) وارو دور پنهنجي طرفن کان وڏي خوف وارو زمانو هيو: ماضي جي پر تشدد انڪار سخت ملاقاتن ۽ پارائن، عقيدتي کان انحراف ۽ چٽواڳي واري هيبت، گناه جي غير معمولي سرگرمي جي لهر ۽ دوزخ جي خيال سان دماغ ڀريل هجڻ وارو ماحول هيو. 1640ع ۾ ڊچ ڪٽولڪ ڪارنيليس جانسن (Cornelius Jansen) جو تڪراري ڪتاب ڇپجي پڌرو ٿيو جيڪو نئين ڪالونيت وانگر، ڊيهارينڊڙ خدا جي تبليغ سان ڀريل هيو جنهن چونڊيل ماڻهن کان سواءِ ٻين سڀني انسانن لاءِ دائمي عذاب مقرر ڪري ڇڏيو هيو. ظاهر آهي ڪالون جي پيروڪارن ان ڪتاب جي واکاڻ ڪئي ۽ محسوس ڪيائون ته اهو ڪتاب ”خدا جي رحمت جي اجهل قوت جو درس ڏئي ٿو جيڪا ڳالهه درست آهي ۽ سڌاريل عقيدتي سان مطابقت رکندڙ آهي.“ (42)

يورپ ۾ ان وڏي پئماني تي پکڙيل خوف ۽ مايوسي جي وضاحت اسان کيئن پيش ڪيون؟ اهو شديد بيچيني جو دور هيو: سائنس ۽ ٽيڪنالاجي تي مبني هڪڙو نئون معاشرو نمودار ٿي رهيو هيو جيڪو جلد ئي دنيا کي فتح ڪرڻ وارو هيو. البت خدا انهن خطرن کي ختم ڪندي ۽ انهن کي تسلي ڏيندي نظر ڪونه ٿي آيو جيڪي خطرا سيفردي (Sephardic) يهودين اسحاق لوريا جي ڏند ڪٿائن ۾ ڏٺا هيا. مغرب جي عيسائين گهڻو ڪري هميشه اهو خيال ڪيو هيو ته خدا وڏو سخت گير آهي ۽ سڌارڪن (مصلحين)، جن انهن مذهبي پريشانين کي ٿاڻيڪو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي، مسئلن کي مورڳو ئي وڌيڪ شديد بڻائي ڇڏيو. مغرب جو خدا، جنهن جي لاءِ اهو مڃيو ٿي ويو ته ان ڪروڙين انسانن جي مقدر ۾ دائمي عذاب کي لڪي ڇڏيو هيو پنهنجن پراسرار قدرن ۾ ٽرٽولين (Tertullian) ۽ آگسٽين طرفان پيش ڪيل خدا کان به وڌيڪ خوفناڪ ٿي ويو هيو. ڇا ان جو اهو مطلب ٿيندو ته خدا جي پانهن کي المي ۽ تڪليف کان بچڻ لاءِ همت ڏيارڻ جي وسيلي طور ان خدا جي مقابلي ۾ جنهن جي باري ۾ ڏندڪٿائن جي لغوي معنيٰ ۾ تشریح ڪئي وڃي ٿي، پراسراريت ۽ ڏندڪٿائن تي ٻڌل خدا جو تصوراتي نظريو وڌيڪ اثرائتو آهي؟

حقيقت ۾ سورھين عيسوي صدي جي پڄاڻي تائين يورپ جي گھڻن ماڻھن محسوس ڪيو ته مذهب بلڪل بي لاپائتو ٿي ويو آھي. اھي پروٽيسٽن ھٿان ڪٽولڪ ۽ ڪٽولڪ جي ھٿان پروٽيسٽن جي قتل ڪري بيزار ٿي ويا ھيا. سوين ماڻھو صرف اھو نظريو رکڻ ڪري بي ڏوھي ماري ويا ته ڪنھن به ھڪڙي فرقي کي سچو ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونھي. چوڻڪاري لاءِ مختلف قسم جي نظرين جي پرچار ڪرڻ وارا ڪيترائي فرقا منظر عام تي اچي ويا ھيا. ھاڻي دينيات مان پسند ڪرڻ لاءِ گھڻو ڪجهه مواد موجود ھيو: گھڻن ماڻھن پاڻ کي مذھبي مسئلن جي مرضي مطابق رنگا رنگ تشريحن ۾ پريشان ۽ مفلوج محسوس ڪيو. ماڻھن اھو محسوس ڪيو ٿي ته مذهب ۾ ڪاميابي حاصل ڪرڻ اڳي کان وڌيڪ ڏکي ٿيندي پئي وڃي. تنھن ڪري اھا ڳالھ اھميت جي حامل آھي ته مغربي خدا جي تاريخ ۾ انھي موڙ تي ماڻھن ”ملحدن“ جي نشاندهي ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي جن جو تعداد ”بدروحن“ جيترو ئي گھڻو لڳو ٿي يعني خدا جا پراڻا دشمن ۽ شيطان جا ساٿي. چيو ويو ٿي ته انھن ”ملحدن“ خدا جي وجود جو انڪار ڪري ڇڏيو آھي ۽ اھي ماڻھن کي پنھنجي فرقي ۾ شامل ڪري معاشري کي تباھ و برباد ڪري رھيا ھيا. البت حقيقت ۾ اھڙي ڪلمر ڪلا الحاد پرستي (دھريت) جنھن جي باري ۾ اسان موجوده دور ۾ اھو لفظ استعمال ڪندا آھيون، ان وقت ممڪن ڪونه ھئي. جيئن ليوسين فيبور (Lucien Febvre) پنھنجي اھم ڪتاب ”دي پرابلر آف انبليف ان دي سڪسٽينٿ سينچري“ ۾ ٻڌايو آھي ته ان وقت خدا جي وجود کان مڪمل انڪار جي رستي ۾ ايتريون گھڻيون نظرياتي مشڪلاتون ھيون جن کي عبور ڪرڻ ڏکيو ھيو. ڄمڻ ۽ پاڪ ٿيڻ واري غسل (”باپٽزم“ Baptism) کان مرڻ ۽ قبر ۾ دفن ٿيڻ تائين مذهب ھر مرد ۽ عورت جي حياتي تي غالب ھيو. ڏينھن جي ھر سرگرمي جيڪا عيسائين کي عبادت لاءِ سڏڻ لاءِ گرجا جي گھنڻين سان سلھائيل ھئي، اھا مذھبي عقيدن ۽ رسمن سان ڀريل ھئي: مذھبي عقيدا ۽ رسمن پيشيورائي ۽ عوامي زندگي تي مسلط ھيا. يونيورسٽيون ۽ انجمنون (تنظيمون) به مذھبي ادارا ھيا. جيئن فيبور نشاندهي ڪئي آھي ته خدا ۽ مذهب ھرھنڌ ايترو ته موجود ھيا جو ڪير به انھي مرحلي تي اھو نٿي سوچي سگھيو ته ھيئن چوي: ”اسان جي اھڙي حياتي، اسان جي سموري حياتي، عيسائيت وٽ مغلوب ٿيل آھي! اسان جي زندگيءَ جو دائرو ڪيترو محدود آھي، جنھن به ڳالھ جو تجزيو ڪجي ته اھا مذھب جي غلبي ۽ ضابطي، رنگ ۾ رنگيل آھي!“ (43)

جيڪڏھن ڪو غير معمولي ماڻھو به خدا جي وجود ۽ مذهب جي نوعيت جي باري ۾ سوال ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪري سگھي ها ته ان کي پنھنجي وقت جي سائنس ۽ فلاسافي ۾ ڪابه مدد ڪونه ملي ها. جيستائين منطقي سببن جو ڍانچو ڪونه ٺھيو ھيو جن مان ھرھڪ سائنسي ثابتين جي پٺي ڏير تي ٻڌل ھيو ته ڪوبه ماڻھو ان خدا جي وجود کان انڪار نٿي ڪري سگھيو جنھن جو مذھب يورپي ماڻھن جي اخلاقي، جذباتي، جمالياتي ۽ سياسي زندگي تي غالب ھيو. انھي مدد کان سواءِ اھڙو ڪوبه انڪار فقط

ذاتي خواهش يا اوچتو جوش ٿي پئي سگهيو باقي سنجيدي غور جي قابل ڪونه هيو. جيئن فيبور ٻڌايو آهي ته فرينچ جهڙي ڏيهي ٻولي ۾ اهڙي بي اعتقادي لاءِ نحوي ترڪيب يا لفظن جي ذخيري جي ڪوٽ هئي. تنهن ڪري ”مطلق“ ”نسبتي“، ڪارڻا (سبب)، ”نظريو“ يا ”ڪشف“ جهڙا لفظ اڃا استعمال ۾ ڪونه آيا هيا. (44) اسان کي اها ڳالهه پڻ ياد ڪرڻ گهرجي ته ان وقت تائين دنيا ۾ ڪنهن به معاشري مذهب کي خارج ڪونه ڪيو هيو جنهن کي زندگي جي هڪڙي حقيقت طور تسليم ڪيو ويو هجي. ارڙهين عيسوي صدي جي آخر تائين به ٿورڙن يورپين به خدا جي وجود کان انڪار ڪرڻ کي ممڪن ڪونه سمجهيو هيو.

پوءِ جڏهن ماڻهو هڪ ٻئي تي ”ملحد“ (دهريو) هجڻ جا الزام هڻي رهيا هيا ته ان مان انهن جي ڪهڙي مراد هئي؟ فرينچ سائنسدان مارن مرسين (Marin Mersenne)، 1588ع کان 1648ع، جيڪو ڪتر فرانسسڪن (Franciscan) فرقي (سلسلي) جو رڪن پڻ هيو ان ٻڌايو ته رڳو پيرس ۾ 50,000 ملحد موجود آهن پر ان جن لاءِ ملحد هجڻ جو ٻڌايو انهن مان اڪثر خدا ۾ ايمان رکندا هيا. تنهن ڪري مشل مونٽين (Michel Montaigne) جي دوست پيري ڪارن (Pierre Carrin) پنهنجي رسالي ”ليس ٿروئز ويراٽز“ (Les Trois Verites)، 1589ع، ۾ ڪئٿوليت (”ڪئٿولسزم“) جو دفاع ڪيو هيو پر پنهنجي مکيه ڪارنامي ”ڊي لاسيجيز“ (De la Sagesse) ۾ ان عقل جي ڪمزوري تي زور ڏنو هيو ۽ دعوا ڪيائين ته انسان صرف ايمان جي قوت ذريعي خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهي ٿو. مرسين (Mersenne) ان ڳالهه کي رد ڪيو ۽ ان کي الحاد جي برابر سمجهيائين. ان ٻڌايو ته هڪڙو ٻيو بي دين (بداعتقادي) اطالوي عقليت پسند جيارڊانو برونو (Giordano Bruno)، 1558ع کان 1600ع، هيو توڙي جو برونو هڪڙي قسم جي رواقي (”اسٽوئڪ“) خدا ۾ ايمان رکندڙ هيو جيڪو روح، بن بنياد ۽ ڪائنات جي پڇڙي هيو. مرسين انهن ٻنهي ماڻهن کي ملحد سڏيو ڇو ته ان خدا بابت انهن جي راءِ سان اتفاق ڪونه ڪيو. انهيءَ ڪري نه ته ڪو انهن مطلق اعليٰ هستي جي وجود کان انڪار ٿي ڪيو. بلڪل ساڳي نموني ۾ رومي سلطنت جي بي دينن (پاگان) وري يهودين ۽ عيسائين کي ملحد سڏيو هيو ڇو ته خدا بابت يهودين ۽ عيسائين جو موقف انهن جي پنهنجي موقف کان مختلف هيو. سورهين ۽ سترهين عيسوي صدين دوران ”ملحد“ لفظ خاص طور تي تڪراري ڳالهه لاءِ مخصوص ٿيل هيو. دراصل پنهنجي ڪنهن به مخالف کي ”ملحد“ چوڻ عام هيو بلڪل ساڳي طريقي ۾ جيئن اوڻويهين صدي جي آخر ڌاري ۽ ويهين صدي جي شروعات ۾ ماڻهن کي ”ڪميونسٽ“ يا ”فسادي“ (انارڪسٽ Anarchist) سڏيو ويندو هيو.

سڌاري (اصلاح) کان پوءِ ماڻهو عيسائيت جي باري ۾ هڪڙي نئين نموني ۾ فڪرمند ٿي ويا هيا. ”ڏاڻڻ“ (يا اصل ۾ ”فسادي“ يا ”ڪميونسٽ“) وانگر ”ملحد“ به لڪل بي چيني جو عملي نتيجو هيو. ان ايمان بابت هڪڙي لڪل پریشاني جي

عڪاسي ٿي ڪئي ۽ اهو ديندارن کي ڊيچارڻ لاءِ چڱن ڪمن جي ترغيب ڏيڻ لاءِ هڪڙي چرڪائيندڙ اٽڪل طور استعمال ٿي پئي سگهيو. انگلستان کيسا جي ديني عالم رچرڊ هوڪر (Richard Hooker)، 1554 کان 1600ع، ”لاز آف ايڪليسيسٽيڪل پاليسي“ نالي ڪتاب ۾ ٻڌايو ته معاشري ۾ ٻن قسمن جا ملحد آهن: هڪڙي ننڍڙي ٽولي خدا ۾ ايمان نٿي رکيو. تمام گهڻي تعداد ۾ ماڻهن ائين ئي زندگي گذاري جن خدا موجود ڪونهي. ماڻهن انهي فرق ڏانهن ڌيان نه ڏيڻ جو لاڙو ٿي ڏيکاريو ۽ پوئين يعني الحاد جي عملي طريقي تي ذهن مرکوز ٿي ڪيو. ائين ”ٽيغيٽر آف گاڊز ججمينٽس“ (1597) ڊرامي ۾ ٿامس بيئرڊ (Thomas Beard) جو تصوراتي ڪردار ”ملحد“ خدا جي ربوبيت، روح جي لافانيت ۽ آخرت واري حياتي کان انڪار ڪيو پر ظاهري طرح (ڪلم ڪلا) خدا جي وجود کان انڪار ڪونه ڪيو. جان ونگفيلڊ (John Wingfield) پنهنجي مقالي ”اٿيئزم ڪلوزڊ ائنڊ اوپن ائنائومائيزڊ“ (1634ع) ۾ ٻڌايو: ”منافق هڪڙي قسم جو ملحد آهي، لاڀرواھ بدڪار انسان هڪڙي قسم جو ملحد آهي؛ اهڙو ماڻهو جيڪو سڪڻ ۽ سڌڻ کان چڙهيل هجي اهو به ملحد آهي.“ (45) ويلش (Welsh) جي شاعر وليمر واگن (William Vaughan)، 1577ع کان 1641ع، جي نظر ۾ جنهن به نيو فنلئنڊ (Newfoundland) جي نوآبادڪاري (بينڪيت) لاءِ مدد ڪئي، اهي جن مساڙون ورتيون يا مفاد حاصل ڪيا، اهي سڀ پڌري پٽ ملحد هيا. انگريزي ناٽڪ نويس ٿامس ناشي (Thomas Nashe)، 1567ع کان 1601ع، اعلان ڪيو ته حريص لالچي، هيجي، ٻٽاڪي (ٻاڙي) ۽ زاني، سڀئي ملحد آهن.

ملحد جو اصطلاح هڪڙي ڏلت هئي. ڪوبه ماڻهو پاڻ کي ملحد سڏجڻ لاءِ تصور به نٿي ڪري سگهيو. ان وقت تائين اهو ڪو امتيازي نشان ڪونه ٿيو هو جنهن کي فخر سان پائي ڇڏجي. البت سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين دوران مغربي ماڻهن ۾ هڪڙو رويو پيدا ٿي ويو جنهن خدا جي وجود کان انڪار کي نه صرف ممڪن پر قابل خواهش بڻائي ڇڏيو. انهن کي سائنس ۾ پنهنجن خيالن جي حمايت ملي وئي. پوءِ به سڌارڪن (مصلحين) جي خدا کي سائنس جي حق ۾ تصور ڪري سگهجي ٿو. جيئن ته انهن خدا جي مطلق حاڪميت ۾ ايمان ٿي رکيو تنهن ڪري لٽر ۽ ڪالون، ٻنهي، فطرت بابت ارسطو جي نظريي کي رد ڪيو ته ان جون پنهنجون اندروني ذاتي طاقتون آهن. انهن جو عقيدو هيو ته فطرت هڪڙي اطاعت گذار شي آهي جيئن هڪڙو عيسائي جيڪو خدا طرفان چوٽڪاري جي عنايت هجڻ جي اميد ڪري سگهي ٿو باقي پنهنجي لاءِ پاڻ ڪجهه نٿو ڪري سگهي. ڪالون فطري دنيا جي سائنسي مطالعي جي چٽي طرح واکاڻ ڪئي هئي. جنهن ۾ ناقابل ديد خدا پنهنجو پاڻ کي ڄاتل بڻايو هيو. الهامي ڪتاب ۽ سائنس جي وچ ۾ ڪوبه ٽڪراءُ ڪونهي ٿيڻو: بائيبل مطابق خدا پاڻ کي اسان جي محدود انساني اهليت مطابق ڍاليو هيو بلڪل ائين جيئن هڪڙو دانا مقرر پنهنجي سوچ ۽ تقرير کي سامهون ويهي ٻڌندڙ ماڻهن جي اهليت مطابق ٺهڪندڙ بڻائيندو آهي ڪالون مڃيو ٿي ته

تخليق جو بيان ڪنهن ٻارڙي جي ڳالهائڻ مثال آهي جنهن پر اسرار ۽ مجموعي مرحلن کي عام ماڻهن جي ذهن موجب موافقت ڏني ته جيئن هر ماڻهوءَ جو خدا پر ايمان هجي. (46) ان کي لغوي معنيٰ ۾ ناهي وٺو.

بهر حال، رومي ڪئٿولڪ ڪليسا ڪڏهن به اهڙي کليل ذهن واري نه رهي آهي. 1530ع ۾ پولنڊ جي ماهر فلڪيات نڪولس ڪاپرنيڪس پنهنجو ”ڊي رويوليوشنيس“ (De Revolutionibus) رسالو مڪمل ڪيو جنهن ۾ ان دعوا ڪئي ته سج ڪائنات جو مرڪز آهي. اهو ان جي مرڻ کان ٿورو اڳ 1543ع ۾ ڇپيو هيو ۽ ڪليسا ان کي ممنوع ڪتابن جي فهرست ۾ شامل ڪيو هيو. 1613ع ۾ مشهور رياضيدان گئليلو گئليلي (Galileo Galilei) دعوا ڪئي ته ان جيڪا دوربيني ايجاد ڪئي آهي ان ذريعي ثابت ٿيو ته ڪاپرنيڪس جو نظريو درست آهي. ان جو معاملو وڏي گوڙ جو سبب ٿي ويو: ان کي احتساب ڪرڻ واري عدالت ۾ گهرايو ويو. گئليلو جي مذمت ڪئي وئي ۽ ان کي ڇيو ويو ته اهو پنهنجي سائنسي عقيدن تان هٽ ڪئي وڃي، ۽ ان کي عمر قيد جي سزا ڏنائون. نه رڳو سڀني ڪئٿولڪن انهيءَ فيصلن سان اتفاق ڪيو پر انهن حالتن ۾ جڏهن اعتدال پسند جذبو موجود هيو رومي ڪئٿولڪ ڪليسا کي جنهن ڳالهه امتياز وارو ٿي بڻايو ان کي ڪنهن به ٻئي رواج وانگر بدلائڻ جي سخت مخالف هئي. جنهن ڳالهه ڪليسا کي مختلف ٿي بنايو اها اها هئي ته ان وٽ مخالفت کي دٻائڻ لاءِ طاقت هئي ۽ هڪڙي بنا رنڊڪ جي هلندڙ مشين هئي جيڪا عقلي هر آهنگي لاڳو ڪرائڻ لاءِ سخت نموني سان اثرائتي ٿي وئي هئي. گئليلو جي مذمت ڪرڻ واري عمل اٽلر نموني ۾ ڪئٿولڪ ملڪن ۾ سائنسي مطالعي (تعليم) ۾ رنڊڪ وڌي، ان حقيقت جي باوجود شروعاتي دور جا ڪيترائي ناليوارا سائنسدان، مثال طور مارن مرسين، ريني ڊيڪارٽ ۽ بليسي پاسڪل (Blaise Pascal) پنهنجي ڪئٿولڪ عقيدن سان سچا رهيا. گئليلو جو معاملو ڪجهه گنپير آهي ۽ مان ان جي سڀني سياسي پيچيدگين ۾ وڃڻ نٿي گهران. بهر حال، هڪڙي حقيقت ظاهر ٿئي ٿي جيڪا اسان جي داستان ۾ اهميت واري آهي: رومي ڪئٿولڪ ڪليسا سج کي مرڪز قرار ڏيڻ واري نظريي جي انهيءَ ڪري مذمت ڪون ڪئي ته ان سان خدا جي خالق هجڻ پر ايمان رکڻ لاءِ خطرو پيدا ٿي ٿيو پر انهيءَ ڪري جو ان ڳالهه الهامي صحيفي ۾ ٻڌايل لفظ ”خدا“ جي ترديد ٿي ڪئي.

گئليلو خلاف ڪيس هلڻ وقت ان ڳالهه گهڻن پروٽيسٽن کي پڻ پريشان ڪري ڇڏيو. لٿريا ڪالون ڪڏهن به ڪاپرنيڪس جي مذمت ڪون ڪئي هئي پر لٿر جي ساٿي فلپ ملينڪٽن (Philip Melancthon)، 1497ع کان 1560ع، ڌرتيءَ جو سج جي چوڌاري گردش ڪرڻ واري نظريي کي رد ڪيو. چوٽه اهو نظريو بائيبل جي ڪجهه عبارت جي مخالفت ۾ هيو. اهو رڳو پروٽيسٽن مسئلو ڪون هيو. ٽرينٽ واري ڪائونسل جي گڏجاڻي کان پوءِ ڪئٿولڪن ۾ سندن پنهنجي الهامي ڪتاب لاءِ هڪڙو نئون جوش پيدا ٿيو هيو: ولگيت (Vulgate) يعني بائيبل جو سينٽ جيريوم وارو

لاطيني ترجمو. 1576ع ۾ اسپانوي احتسابي جج ليون آف کاسٽرو (Leon of Castro) جي لفظن مطابق: ”اهڙي ڪا به تبديلي ناهي ڪرڻي جيڪا ولگيت جي لاطيني متن سان اختلاف ڪري ڇاهي اهو هڪڙو حصو هجي، هڪڙو ننڍڙو آخري ٽڪرو هجي يا هڪڙو فڪرو هجي. بيان جو هڪڙو لفظ هجي، لفظ جو هڪڙو پڌ يا هڪڙو اکر هجي.“ (47)

ماضيءَ ۾ جيئن اسان کي خبر آهي، ڪجهه عقليت پسند ۽ صوفي سوچيل سمجھيل علامتي تشريح جي حق ۾ بائيبل ۽ قرآن شريف جي لفظي پڙهڻي کان پاسو ڪرڻ لاءِ پنهنجي طريقي کان ٻاهر هليا ويا هيا. هاڻي پروٽيسٽنٽن ۽ ڪٿولڪن، ٻنهي صحيفي جي مڪمل طور تي هڪڙي لغوي سمجھائڻي ۾ پنهنجو ايمان قائم ڪيو هيو. گئليلو ۽ ڪاپرنيڪس جي سائنسي ايجادن شايد اسماعيلين، صوفين ۽ قبالائين يا هيسپچسٽن (Hesychasts) کي پريشان نه ڪيو هجي پر انهن ايجادن انهن ڪٿولڪن ۽ پروٽيسٽنٽن لاءِ مسئلا ضرور پيدا ڪري ڇڏيا جن نئين لفظ پرستي (”ليٽرلزم“ Literalism) کي قبوليو هيو. ڌرتيءَ جو سج جي چوڌاري گردش ڪرڻ واري نظريي کي بائيبل جي عبارتَن سان ڪيئن ٿو موافق بڻائي سگهجي: ”دنيا پڻ مستقل طور قائم ٿيل آهي، يعني ان کي چوري نٿو سگهجي، سج پڻ اُڀري ٿو ۽ سج لهي ٿو ۽ پنهنجي جاءِ ڏانهن وڃي ٿو جتان اُڀريو هيو. خدا چنڊ کي موسمن لاءِ مقرر ڪيو، ڇا سج کي ان جي لهڻ جي خبر آهي؟“ (48)

ڪليسا وارا گئليلو جي ڪجهه تجويزن کان تمام گهڻو پريشان هيا. ان جي چوڻ مطابق جيڪڏهن چنڊ تي زندگي موجود ٿي سگهي ٿي ته پوءِ اهي ماڻهو حضرت آدم عليه السلام جي نسل ۾ ڪيئن پيدا ٿيا هيا ۽ حضرت نوح عليه السلام واري طوفان مان ڪيئن بچي ويا هئا؟ ڌرتيءَ جي گردش ڪرڻ واري نظريي کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جو آسمان ڏانهن ڪڍي وڃڻ واري عقيدو سان ڪيئن ٿو ٺهڪندڙ بڻائي سگهجي؟ صحيفي ۾ ٻڌايو ويو آهي ته آسمان ۽ ڌرتي انسان جي فائدي لاءِ پيدا ڪيا ويا آهن. گئليلو جي چوڻ مطابق جيڪڏهن ڌرتي سج جي چوڌاري گردش ڪندڙ هڪڙو ٻيو سيارو آهي ته اهو ائين ڪيئن ٿو ٿي سگهي؟ بهشت ۽ دوزخ کي حقيقي جايون سمجهيو ويو آهي جن کي ڪاپرنيڪس جي نظريي ۾ ڳولڻ مشڪل آهي. مثال طور دوزخ جي لاءِ وڏي پئماني تي مڃيو ٿي ويو ته اها ڌرتيءَ جي وچ تي قائم هوندي دين جي تبليغ لاءِ نئين قائم ٿيل جماعت طرفان گئليلو جي سوال تي جڏهن يهودي اسڪالر ۽ وڏي پادري (”ڪارڊينل“ Cardinal) رابرٽ بيلارمن (Robert Bellarmine) کان راءِ پڇي وئي ته ان روايتي طريقي وارو موقف اختيار ڪيو: ”دوزخ ڦڻن کان مختلف هڪڙي ڳجهي جاءِ آهي.“ ان قياس ظاهر ڪيو ته اها ضرور ڌرتيءَ جي وچ تي هوندي ۽ پنهنجي بحث جي پڄاڻي ”فطري دليل“ تي ڪيائين:

”فطري دليل حتمي آهي. انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته دراصل اها معقول ڳالهه آهي ته شيطانن ۽ ملعون بدڪار انسانن جي جاءِ جيترو ممڪن ٿي سگهي ٿو ايترو ان جاءِ کان پري هوندي جتي ملائڪ ۽

خوش قسمت انسان هميشه هميشه لاء رهندا. خوش نصيبن جي رهائش
بهشت کان پري ڪونه ڪئي وئي آهي.“ (49)

اڄوڪي زماني ۾ بيلارمن جا دليل ڪل جهڙا لڳن ٿا. هاڻي لفظي معنيٰ سان چهڻيل
عيسائي به اهو تصور ڪونه ٿا ڪن ته ڪو دوزخ ڌرتيءَ جي وچ تي آهي. پر گهڻا ته ٻين
سائنسي نظرين ڪري گهڻو شڪر ٿي ويا آهن، جن کي هڪڙي سونسطائي ڪائناتي
نظريي ۾ ”خدا لاءِ ڪا جاءِ“ نٿي ڏسڻ ۾ اچي.

ان زماني ۾ جڏهن ملان صدره مسلمانن کي تعليم ڏئي رهيو هيو ته بهشت ۽
دوزخ هر فرد جي اندر موجود تصوراتي دنيا ۾ واقع آهن. بيلارمن جهڙا سونسطيائي
ڪليسيائي ماڻهو مسلسل بحث ڪري رهيا هيا ته بهشت ۽ دوزخ لفظي جاگرافيائي
بيھڪ رکن ٿا. جڏهن قبائلي تخليق جي باري ۾ بائيبل ۾ آيل تفصيل جي سوچيل
سمجھيل علامتي نموني ۾ ٻيهر تشريح ڪري رهيا هيا ۽ پنهنجن شاگردن کي
خبردار ڪري رهيا هيا ته ان ڏندڪٿائي نظريي کي لغوي طور نه وٺڻ، ڪٽولڪ ۽
پروٽيسٽنٽ زور ڏئي رهيا هيا ته بائيبل حقيقت ۾ هر تفصيل ۾ سچو هيو. ان نظريي
روايتي مذهبي ڏندڪٿا کي نئين سائنس آڏو بي وس ناهي ڇڏيو ۽ آخرڪار ڪنهن
به صورت ۾ خدا کي مڃڻ لاءِ گهڻن ماڻهن لاءِ ان کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو. ديني عالم
پنهنجن ماڻهن کي انهي پيش ايندڙ للڪار لاءِ چڱي طرح تيار ڪونه ڪري رهيا
هيا. پروٽيسٽنٽ ۽ ڪٽولڪن منجهه ارسطوئييت لاءِ نئين اتساهه ۽ سڌاري (اصلاح)
کان پوءِ اهي خدا بابت ائين ڳالهائيندا هيا جڏهن اهو ڪا هڪڙي ٻي معروضي حقيقت
هجي. نتيجي ۾ ان ارڙهين صدي جي آخري عرصي ۽ اڻويهين صدي جي شروعاتي
عرصي وارن نون ”بي دينن“ کي مورخو خدا مان جان ڇڏائڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

اٺين لووين (Louvain) جو انتھائي بااثر يهودي عالم ليونارد ليسيئس (Leonard Lessius)،
1554ع کان 1623ع، پنهنجي رسالي ”دي ڊوائين پروويڊنس“ (The Divine Providence) ۾
فلاسفرن واري خدا سان پنهنجي فرمانبرداري پيش ڪندي لکي ٿو. ان خدا جي وجود
جي باري ۾ زندگيءَ جي ٻين حقيقتن وانگر سائنسي انداز ۾ پيش ڪرڻ جي
ڪوشش ڪري سگهجي ٿي. ڪائنات جي جوڙجڪ جيڪا بنا ڪنهن ارادي جي
واقع ڪونه ٿي هوندي، هڪڙي قادر مطلق ۽ پالڻهار جي موجودگي ڏانهن اشارو ڪري
ٿي. بهرحال، ليسيئس جي خدا بابت خصوصي طور تي ڪابه عيسائي ڳالهه ڪونهي:
اهو هڪڙي سائنسي حقيقت آهي جنهن کي ڪوبه منطقي انسان لهي سگهي ٿو.
ليسيئس حضرت عيسيٰ عليه السلام جو مشڪل حوالو ڏئي ٿو. اهو خيال ڏيکاري ٿو ته
خدا جي وجود بابت رواجي مشاهدي جي عام سمجھ، فلسفي، تقابلي مذهب ۽ عام
احساس جي پروڙ ۽ مطالعي سان نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو. خدا بس هڪڙي ٻي
هستي ٿي ويو هيو ٻين مادي شين جي تعداد وانگر جن لاءِ سائنسدان ۽ فلاسفر،
مغرب ۾ تلاش ڪري رهيا هيا. فيلسوفن کي خدا جي وجود بابت پنهنجن دليلن ۾

ڪوبه شڪ ڪونه ٿيو هيو پر انهن جي هم مذهب ماڻهن آخر ۾ فيصلو ڪيو هيو ته فلاسفرن واري ان خدا جي ڪابه مذهبي اهميت ڪونهي. ٿي سگهي ٿو تانس اڪيناس اهو خيال ڏيکاري ها ته خدا به محض هڪڙو ٻيو عنصر آهي - البت اعليٰ و برتر - وجودن جي لڙي ۾ پر اهو ذاتي طور انهيءَ ڳالهه جو قائل ٿي ويو هيو ته اهي فلسفا ٿا دليل ان پراسرار خدا سان ڪو تعلق ڪونه ٿا رکن جنهن خدا جو ان عبادتن ۾ تجربو ڪيو هيو. پر سترهين صدي جي شروعات تائين نالي وارن ديني عالمن ۽ ڪليساڻي ماڻهن خدا جي وجود بابت مڪمل طور تي منطقي بنيادن تي بحث ڪرڻ جاري رکيو. ڪيترائي اڄ ڏينهن تائين اهو عمل جاري رکندا اچن. جڏهن نئين سائنس دليلن کي رد ڪيو ته خود خدا جو وجود تنقيد هيٺ اچي ويو. خدا جي خيال کي هڪڙي حقيقت جي علامت طور ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن جو عام مفهوم واري لفظ ۾ ڪو وجود ڪونه هيو ۽ جيڪو فقط عبادت ۽ مراقبي ۾ غوروفڪر وارن تصوراتي قاعدن ذريعي ملي پئي سگهيو روزبروز اهو فرض ڪيو ويو ته خدا بس زندگيءَ جي ڪنهن ٻي حقيقت وانگر هڪڙي حقيقت آهي. ليسيئس جهڙن ديني عالمن ۾ اسان ڏسي سگهون ٿا ته جيئن جيئن يورپ نواڻ (جديديت) ڏانهن قدم وڌايو ديني عالم پاڻ مستقبل جي ”دهرين“ کي ان خدا کان انڪار ڪرڻ لاءِ هٿيار مهيا ڪري رهيا هيا جنهن جي ڪا مذهبي اهميت ڪونه هئي ۽ جنهن ماڻهن کي اميد ۽ يقين سان پرڻ جي بجاءِ اڪثر ماڻهن کي خوف سان ڀري ڇڏيو هيو. فلاسفرن ۽ سائنسدانن وانگر سڌاري (اصلاح) واري عمل جي دور کان بعد وارن عيسائين به صوفين جي تصوراتي خدا کي بلڪل ترڪ ڪري ڇڏيو هيو ۽ منطقي خدا منجهان بصيرت حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائون.

باب نائون

روشن خيالي

سورهين صدي جي پڄاڻي تائين مغرب فني مهارت حاصل ڪرڻ وارو عمل شروع ڪري ڇڏيو هيو. جنهن مڪمل طور تي هڪڙي مختلف قسم جي معاشري کي جنم ڏنو ۽ انسانيت جو هڪڙو نئون تصور پيدا ڪيو. اٽل نموني سان ان خدا جي فطرت (نوعيت) ۽ ڪردار جي باري ۾ مغربي تصور کي متاثر ڪيو. نين صنعتن ۽ قابليت واري مغرب جي ڪاميابين دنياوي تاريخ جو پڻ رخ بدلائي ڇڏيو. مذهب دنيا جي ٻين ملڪن کي مغربي دنيا کي نظر انداز ڪرڻ گهڻو مشڪل لڳو ماضي وانگر جڏهن اهي ٻين اهم تهذيبن کان پوئتي رهجي ويا هيا، ائين ڪن يا ان سان مصالحت ڪن. جيئن ته ٻئي ڪنهن به معاشري ڪڏهن به اهڙيون ڪاميابيون حاصل ڪونه ڪيون هيون تنهن ڪري مغرب مسئلا پيدا ڪري ڇڏيا، جيڪي مڪمل طور تي نوان هيا ۽ انهن سان منهن ڏيڻ گهڻو ڏکيو هيو. مثال طور ارڙهين عيسوي صدي تائين اسلام آفريڪا، مشرق وسطي ۽ يونان سمند وارن علائقن ۾ غالب عالمي قوت رهيو هيو. جيتوڻيڪ مغرب جي پندرهنين عيسوي صدي واري نئين جاڳرتا (نشأت ثانيا) مغربي عيسائي دنيا کي ڪيترين ڳالهين ۾ اسلامي دنيا تي فوقيت ڏياري هئي، پر مختلف اسلامي طاقتون انهي للڪار جو مقابلو ڪرڻ جي اهل هيون. عثمانين يورپ ۾ پنهنجي پيش قدمي جاري رکي هئي ۽ مسلمان پورچوگيزي حملہ آورن ۽ انهن جي پٺيان ايندڙ واپاري يلغارن کي روڪي رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا هيا. بهرحال، ارڙهين عيسوي صدي جي آخر تائين يورپ کي دنيا تي غلبو حاصل ڪرڻ ۾ ڪاميابي ملڻ شروع ٿي وئي هئي ۽ ان جي هر قسم جي ڪاميابي جو مطلب اهو ٿي ويو ته باقي دنيا لاءِ ان سان مقابلو ڪرڻ ناممڪن ٿي ويو. برطانيه به هندوستان تي قبضو ڪري ورتو هيو ۽ يورپ به جيترو گهڻو ڪري سگهيو ٿي دنيا جي گهڻن علائقن کي پنهنجي بينڪيت بڻائڻ لاءِ تيار هيو. مغربي رنگ ۾ دلچسپ وارو عمل شروع ٿي ويو هيو ۽ ان سان گڏ سنساريت (سيڪيولرزم) جي مسلڪ جي به ابتدا ٿي جنهن خدا جي آزادي جو مطالبو ڪيو.

جديد فني معاشري جو تاجي پيتو ڪهڙين شين سان گڏجي ٺهيو هيو؟ اڳيون سڀئي تهذيبون زراعت تي ڀاڙيندڙ هيون. جيئن ان جي نالي مان اشارو ملي ٿو تهذيب اصل ۾ شهرن جي ڪاميابي هوندي هئي جتي زميندار طبقو هارين طرفان مليل واڌو زرعي پيداوار جي سهاري زندگي گذاريندو هيو ۽ ان طبقي کي مختلف ثقافتون پيش ڪرڻ لاءِ

سهوليت ۽ وسيعا ميسر هوندا هيا. جيئن ٻيا اهم مذهبي نظريا ٿيا هيا ائين هڪڙي خدا پر ايمان به مشرق وسطىٰ ۽ يورپ جي شهرن ۾ هڪ ئي وقت پيدا ٿيو هيو. بهرحال، اهي سڀئي زرعي تهذيبون نازڪ هيون. انهن جو انحصار مختلف ڳالهين تي هيو مثال طور فصل، هاريو آب و هوا ۽ زمين جي پيچ گهڙ. جڏهن به ڪا سلطنت پکيڙ ۾ وڌي ۽ ان جي زميندارين ۽ عزائم ۾ واڌارو ٿيو ته نتيجي ۾ ان جا محدود وسيعا اڻ پورا ٿي ويا. پنهنجي اقتدار جي عروج تي پهچڻ سان ئي سلطنت زوال پذير ٿي ويندي هئي. بهرحال، نئون مغرب زراعت تي پاڻيندڙ ڪونه هيو. ان جي فني مهارت جو مطلب هيو ته مغرب مقامي حالتن، ٻاهرين مداخلتن ۽ دنياوي اٿل پٿل کان آزاد ٿي ويو هيو. سرمائي جي سيڙپ معاشي وسيلن موجب مقرر ڪئي وئي هئي. جيڪا موجوده دور تائين لامحدود حد تائين بحال رهڻ جوڳي لڳي ٿي. نواڻ (جديدت) جي عمل مغرب کي گڏيل تبديلين جي هڪڙي سلسلي ۾ مصروف ڪري ڇڏيو: اهو ان کي صنعتون قائم ڪرڻ ۽ نتيجي ۾ زرعي سڌارن، عقلي روشن خيالي، ۽ سياسي ۽ سماجي انقلابن ڏانهن وٺي ويو. فطري طور انهن زبردست تبديلين مردن ۽ عورتن کي پنهنجي ٻاري ۾ ادراڪ کي متاثر ڪيو ۽ انهن کي مطلق حقيقت سان پنهنجي تعلق تي نظر ثاني ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو جنهن کي اهي روايتي نموني ۾ ”خدا“ سڏيندا هيا.

انهي مغربي فني معاشري ۾ ڪنهن به ڪم ۾ مهارت حاصل ڪرڻ نهايت لازمي هئي: معاشي، عقلي ۽ سماجي شعبن ۾ سڀئي ايجادون متعدد ۽ مختلف حوالن سان خصوصي مهارت جي تقاضا ڪري رهيون هيون. مثال طور سائنسدانن اوزارن ٺاهڻ وارن جي وڌندڙ قابليت تي انحصار ٿي ڪيو. صنعت نين مشينن ۽ طاقت جي ذريعن جي گهر ٿي ڪئي، ان سان گڏوگڏ سائنس جي نثري معلومات ۽ مختلف قسم جون فني مهارتون هڪٻئي سان لاڳاپي ۾ اچي ويون ۽ آهستي آهستي باهمي انحصار ڪندڙ ٿي ويون: هڪڙي فني مهارت ٻي مهارت کي هڪڙي مختلف بلڪ ان وقت تائين اڻ لاڳاپيل سمجهيو ويندڙ شعبي ۾ مدد ڪئي. اهو هڪڙو اجتماعي عمل هيو. هڪڙي فني مهارت جي ڪنهن ٻئي فن ۾ استعمال ڪرڻ سان ان جون ڪاميابيون اڃا وڌي ويون ۽ ان جي نتيجي ۾ ان جي قابليت اڃا وڌي وئي. سرمائي جي چڱي نموني ۾ ٻيهر سيڙيڪاري ڪئي وئي ۽ جاري رهندڙ ترقي جي بنياد تي ان ۾ گهڻو اضافو ڪيو ويو. باهمي لاڳاپيل تبديلين هڪڙو اڳتي وڌندڙ ۽ پڌري پٽ اڻ روڪ تسلسل حاصل ڪيو. سڀني طبقن جا وڌ کان وڌ ماڻهو ڪم ڪار جي متعدد درجن ۾ نواڻ (جديدت) جي عمل ۾ شامل ڪيا ويا. تهذيبي ۽ ثقافتي ڪاميابيون هاڻي امير طبقي جي ماڻهن لاءِ مخصوص ڪونه هيون پر انهن جو انحصار فيڪٽري مزدورن، ڪاڻ ۾ ڪم ڪندڙ مزدورن، چاپي خانن (پرنٽرن) ۽ ڪلارڪن تي هيو اهي صرف اجرتي مزدور ڪونه هيا پر وڌندڙ مارڪيٽ جا خريدار پڻ هيا. آخرڪار انهن هيٺين طبقي جي ماڻهن لاءِ اهو لازمي ٿي ويو ته جيڪڏهن قابليت لاءِ ترجيحي ضرورت کي محفوظ رکڻو هيو ته اهي

تعليم حاصل ڪن ۽ ڪنهن حد تائين معاشري جي دولت ۾ حصو وٺڻا ٿين. پيداوار جي گهٽي واٽ، سرمايه جي سيٽپ ۽ شين لاءِ مارڪيٽن جي واٽ سان گڏوگڏ سائنس ۾ عقلي ترقي سماجي انقلاب آڻي ڇڏيو: زميندار طبقي جي طاقت ختم ٿيڻ لڳي ۽ ان جي جاءِ تي سرمايه دار طبقي جو مالياتي چار اچي ويو. نئين قابليت کي سماجي تنظيمن جي معاملن ۾ پڻ محسوس ڪيو ويو جنهن آهستي آهستي مغرب کي دنيا جي ٻين علائقن ۾ اڳ مائيل ڪاميابي جي معيارن تي پهچائي ڇڏيو. جيئن چين ۽ سلطنت عثمانيه، ۽ پوءِ مغرب کي انهن کان به گوءِ کڻڻ جي قابل بڻايائين. 1789ع تائين جيڪو فرينچ انقلاب جو سال آهي، سرڪاري ملازمت کي ان جي اثر اندازي ۽ افاديت ذريعي پر ڪيو ويندو هيو. يورپ ۾ مختلف حڪومتن پنهنجي تشڪيل نو ۽ پنهنجن قانونن تي مسلسل نظر ثاني کي ضروري سمجهيو ته جيئن نواز (جديدت) جي هر دم تبديل ٿيندڙ حالتن جو مقابلو ڪري سگهجي.

جڏهن قانون کي ناقابل ترميم ۽ الوهي سمجهيو ويندو هيو ته پراڻي زراعتي ڍانچي ۾ اها ڳالهه ناقابل تصور هجي ها. اها نئين خودمختياري جي هڪڙي نشاني آهي جيڪا فني مهارت مغربي معاشري ۾ آڻي رهي هئي: مردن ۽ عورتن محسوس ڪيو ته اهي پنهنجن معاملن جا پاڻ مالڪ آهن، جڏهن ته اڳ ائين ڪونه هيو. اسان کي شديد خوف جي به خبر آهي جيڪو ايجاد ۽ تبديلي روايتي معاشرن ۾ پيدا ڪيو هيو. جتي سماجي ترقي کي هڪڙي ڪمزور حاصلات سمجهيو وڃي ويو ۽ ماضي جي تسلسل ۾ ڪنهن به رڪاوٽ جي مخالفت ٿي ڪئي وئي. بهرحال، مغرب طرفان متعارف ڪرايل جديد فني معاشرو مستقل سڌاري ۽ ترقي جي اميدن تي بيٺل هيو. تبديلي کي اداراتي بڻايو ويو ۽ هڪڙي نعمت سمجهيو ويو. دراصل اهڙا ادارا، مثال طور لنڊن ۾ ”رائل سوسائٽي“ پراڻي چار کي تبديل ڪرڻ لاءِ نئين چار ڪئي ڪرڻ جي مقصد لاءِ وقف ٿيل هيا. مختلف علمن جي ماهرن کي انهي جي عمل جي مدد ڪرڻ لاءِ پنهنجن تجرباتي ڪاميابين کي گڏ ڪرڻ لاءِ همٿايو ويندو هيو. انهن جي ايجادن کي ڳجهو رکڻ جي بجاءِ نوان سائنسي ادارا خود پنهنجن ۽ ٻين شعبن ۾ مستقبل جي ترقي کي اڳتي وڌائڻ جي مطلب سان علم کي ڦهلائڻ گهرندا هيا. تنهن ڪري مغرب ۾ مهذب دنيا جي پراڻي تبديلي مخالف جوش جي جاءِ تبديلي ۽ هڪڙي يقين جي خواهش والاري هئي چوٽه جاري رهندڙ ترقي ڪم جوڳي هئي. اهو انديشو ڪرڻ جي بجاءِ ته نوجوان طبقو ڪتن پالڻ پٺيان لڳو پيو هيو جيئن گذريل زماني ۾ هيو. ٻڌڙي لڏي اميد ڪئي ته انهن جا ٻار انهن کان بهتر زندگي گذارين. تاريخ جي مطالعي تي نئين ڏندڪٿا غالب اچي وئي هئي: يعني ترقي جي ڪٿا. انهن گهڻين ڳالهين ۾ ڪاميابي ماڻي پر هاڻي ماحولياتي تباهي اسان کي مجرايو آهي ته زندگيءَ جو اهو طريقو به ايترو نازڪ ۽ نقصان جي ضد ۾ آهي جيترو پراڻو طريقو نازڪ هيو شايد اسان اهو تسليم ڪرڻ لاءِ تيار ٿي رهيا آهيون ته اها ڪٿا به ٻين گهڻين ڏندڪٿائي نظرين وانگر ايتري غير حقيقي آهي جن صدين کان انسانذات کي هر ڪايو آهي.

جتي وسيلن ۽ ايجادن جي گڏيل استعمال ماڻهن کي هڪٻئي جي ويجهو اچڻ ۾ مدد ڪئي، اتي هڪڙي نئين فني مهارت ائٽر نموني ۾ انهن کي ٻين حوالن ۾ پري به ڪري ڇڏيو. ان وقت تائين ڪنهن مفڪر لاءِ هر قسم جي علم کان باخبر رهڻ ۽ حاصل ڪرڻ ممڪن رهندو پئي آيو هيو. مثال طور مسلمان فيلسوف طب، فلسفي ۽ جماليات ۾ ماهر هيا. حقيقت ۾ فلسفي پنهنجن پيروڪارن کي هڪڙو منظم ۽ گڏيل تفصيل مهيا ڪيو هيو جنهن لاءِ مڃيو ٿي ويو ته ان ۾ سموري حقيقت شامل آهي. سترهين عيسوي صدي تائين فني مهارت حاصل ڪرڻ وارو عمل جيڪو مغربي معاشري جي هڪڙي نشانبر خوبي ٿي ويو اهو پنهنجي اهميت ميجرائڻ شروع ڪري رهيو هيو. علم فلڪيات، ڪيميا ۽ جاميٽري جا قاعدا الڳ ۽ آزاد ٿي رهيا هيا. آخرڪار نتيجو اهو ٿيو ته اسان جي پنهنجي زماني ۾ ڪنهن هڪڙي شعبي جي ماهر لاءِ ڪنهن ٻئي شعبي ۾ مهارت ڏيکارڻ ناممڪن ٿي ويو. اهو ظاهر ٿيو ته هر وڏي دانشور پاڻ کي ڪنهن ڪم جو پايو وجهندڙ جي بجاءِ روايت جي سنڀال ڪندڙ معمولي ماڻهو طور تي سمجهيو. اهو سامونڊي ملاحن وانگر هڪڙو کوچنا ڪندڙ هيو جن دنيا جي گولي جا نوان علائقا ڳولي لڌا هيا. اهو پنهنجي معاشري جي خاطر لڪل دنياڻن منجهه هيڏي هوڏي مهم جوڻي ڪري رهيو هيو. جنهن به مؤجد نيون راهون ڳولڻ ۽ ان عمل ۾ پراڻين حدبندين کي هٽائڻ جون مثالي تصوراتي ڪوششون ورتيون اهو ثقافتي هيرو ٿي ويو. جيئن ئي فطري دنيا مٿان دسترس تيزيءَ سان ترقي ڪندي وئي ته انسانذات بابت هڪڙو نئون اميد پرستي وارو رويو پيدا ٿي ويو جنهن ڪڏهن انسانذات کي مجبورين ۾ جڪڙي رکيو هيو. ماڻهن اهو مڃڻ شروع ڪيو ته سٺي تعليم ۽ سڌاريل قانون انساني روح لاءِ روشني آڻي سگهندا. انسانن جي فطري قوتن ۾ نئين اعتماد جو نتيجو اهو ٿيو ته ماڻهو اهو سمجهڻ لڳا ته اهي خود پنهنجي محنت ذريعي روشن خيالي حاصل ڪري سگهن ٿا. انهن هاڻي ائين محسوس ڪوڻ ٿي ڪيو ته ڪو انهن کي حق کي ڳولي لهڻ لاءِ موروثي روايت تي ڀاڙڻ جي ضرورت آهي، ڪنهن اداري يا ڪنهن بهتر فرد يا خدا طرفان ڪنهن الهام جي به ضرورت آهي.

فني مهارت حاصل ڪرڻ واري تجربي جو نتيجو اهو ٿيو ته فني مهارت حاصل ڪرڻ واري عمل ۾ شامل ماڻهن لاءِ حقيقت جي مجموعي طور تصوير ڪشي ڪرڻ ناممڪن ٿيندو پئي ويو. نتيجي ۾ ايجادون ڪندڙ سائنسدانن ۽ مفڪرن زندگي ۽ مذهب جي باري ۾ پنهنجا نظريا نئين سرپيش ڪرڻ جي ضرورت محسوس ڪئي. انهن محسوس ڪيو ته انهن جي علمي ڄاڻ ۽ قابليت انهن تي اها ذميواري رکي ٿي ته اهي حقيقت بابت روايتي عيسائي وضاحتن تي ٻيهر غور ڪن ۽ انهن کي حالتن مطابق پيش ڪن. نئون سائنسي روح تجربو پسند هيو ۽ صرف مشاهدي ۽ تجربي کي بنياد تي مڃيائين. اسان کي معلوم آهي ته فلسفي جي پراڻي منطق پسندي ۾ ڪائنات جي منطقي هجڻ تي يقين ڪرڻ لازمي هيو. مغربي سائنسون اهڙي قسم جي ڪنهن ڳالهه

کي جيئن جو تيئن قبول ڪرڻ لاءِ تيار ڪونه هيون ۽ پهريون قدم وڌائڻ وارا ماڻهو هڪڙي غلطي جو خطرو کڻڻ يا سمورين تسليم ٿيل اختيارين يا ادارن کي مسترد ڪرڻ لاءِ تيار هيا. مثال طور بائيبل، ڪليسا ۽ عيسائي روايت. خدا جي ”موجودگي“ بابت پراڻا ”ثبوت“ هاڻي مڪمل طور اطمینان بخش ڪونه رهيا هيا ۽ فطري سائنسدانن ۽ فلاسفرن جيڪي تجربی جي طريقي لاءِ جوش ۽ پیریل هيا، مجبوري محسوس ڪئي ته اهي خدا جي معروضي حقيقت ثابت ڪرڻ لاءِ ساڳيو طريقو استعمال ڪن جنهن سان انهن ڪائنات جي ٻين مظاهر کي ثابت ڪيو هيو.

الحاد پرستي (دهریت) کي هاڻي به قابل نفرت سمجهيو ويندو هيو. اسان کي معلوم ٿيندو ته روشن خيالي جي دور جا اڪثر فلاسفر هڪڙي خدا جي وجود پر يقين رکندا هيا. البت ٿورن ماڻهن اهو سوچڻ شروع ڪيو هيو ته خدا کي ائين ئي موجود نه سمجهڻ گهرجي. شايد پهريون ماڻهو جنهن ائين سمجهيو ۽ الحاد پرستي کي سنجيدگيءَ سان ورتائين، گهڻو ڪري فرانسيسي ماهر طب، رياضيدان ۽ ديني عالم بليسي پاسڪل (Blaise Pascal)، 1623ع کان 1662ع، هيو. اهو ڏهرو پر هوشيار چوڪرو هيو ۽ ٻين ٻارن کان الڳ ڪمري ۾ رهندو هيو. ان کي سندس سائنسدان پي تعليم ڏني هئي جنهن کي اتفاق سان خبر پئي ته يارهن سالن جي چوڪري بليسي گجهي نموني پنهنجي لاءِ اقليداس جا پهريان ٽيويهه جاميٽري وارا حساب حل ڪري ورتا هيا. سورهن سالن جي عمر ۾ ان جاميٽريءَ تي هڪڙو مقالو چپرايو هيو جنهن جي لاءِ ريني ڊيڪارٽ جهڙن سائنسدانن اعتبار ٿي نٿي ڪيو ته ايتري ننڍي عمر وارو ماڻهو اهڙو مقالو لکي سگهيو هوندو. ان کان پوءِ موسم جي اڳڪٿي ڪرڻ وارو اوزار (بئروميٽر) ۽ آبي شڪنجو (هيدرالڪ پريس) ايجاد ڪيا. پاسڪل وارا ڪنهن خاص مذهبي خاندان سان تعلق رکندڙ ڪونه هيا پر 1646ع ۾ انهن جينزینزم (Jansenism) مذهب اختيار ڪيو هيو. بليسي جي پيڻ جيڪلين (Jacqueline) ڏکڻ اولهه پٿرس ۾ پورٽ رائل (Port Royal) جي ”جينزيني“ جماعت ۾ داخل ٿي ۽ ڪئٿولڪ فرقي جي هڪڙي نهايت وڏي پرجوش حامي ٿي وئي. 23 نومبر، 1654ع جي رات خود بليسي کي هڪڙو مذهبي تجربو ٿيو جيڪو ساڍي ڏهين کان شروع ٿي اڌ رات کان به اڌ ڪلاڪ پوءِ تائين جاري رهيو جنهن ۾ ان کي ڏيکاريو ويو ته ان جو ايمان گهڻو ڪمزور ۽ ڪتابي قسم جو ٿي ويو هيو. ان جي مرڻ کان پوءِ سندس ان ڪشف وارو ”يادگاري دستاويز“ ان جي ڪوٽ ۾ سبيل ڏنو ويو:

”تجلي“

”ابراهيم جو خدا، اسحاق جو خدا، يعقوب جو خدا، نه ڪي فلاسفرن ۽ مفڪرن جو. يقينن، پرخلوص، مسرت، امن، يسوع مسيح جو خدا. عيسيٰ مسيح جو خدا، منهنجو خدا ۽ توهان جو خدا. تنهنجو خدا ئي منهنجو خدا هوندو. خدا کان سواءِ هر شيءِ ۽ دنيا بي بقا آهي. خدا کي صرف انجيلن ۾ ڏنل تعليم ذريعي ئي لهي سگهجي ٿو.“ (۱)

انهي يقيني طور عجيب تجربي جو اهو مطلب ٿيو ته پاسڪل جو خدا سائنسدانن ۽ فلاسفرن واري خدا کان مختلف هيو جنهن تي اسان هن باب ۾ غور ڪنداسين. اهو فلاسفرن وارو خدا ڪونه هيو پر اهو الهامي خدا هيو ۽ پاسڪل جي تجربي جي زبردست قوت ان کي ”جينزيمز“ جي لڏي ۾ ڌڪي يسوعين خلاف ڪري ڇڏيو جيڪي انهن جا وڏا دشمن هيا.

جتي اگنيشس (Ignatius) دنيا کي خدا سان ڀريل ڏٺو هيو ۽ يسوعين کي خدا جي حاضر ناظر ۽ قادر مطلق هجڻ جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ همٿايو هيو اتي پاسڪل ۽ جينزيمين دنيا کي خدا کان مايوس، خالي ۽ محروم سمجهيو. ڪشف جي باوجود پاسڪل جو خدا ”هڪڙو مخفي خدا“ رهي ٿو. جنهن کي منطقي ثبوت جي ذريعي لهي نٿو سگهجي. پاسڪل جون ”پينسيوز“ (Pensees) نالي مذهبي معاملن تي لکڻيون جيڪي ان جي وفات کان پوءِ 1669ع ۾ ڇپيون هيون، اهي انساني حالت بابت هڪڙي گنجير نااميدي ۾ ڪٽل آهن. انساني ”بچڙائي“ هڪڙو مستقل موضوع آهي، اها حضرت عيسيٰ عليه السلام جي هٿان به ختم نٿي ٿي سگهي، انسان دنيا جي پڄاڻي تائين هلاڪي ۾ هوندو. (2) اهنجائي ۽ خدا جي خوفناڪ غير موجودگيءَ جو احساس گهڻي قدر نئين يورپ جي روحانيت جي سڃاڻپ آهي. پاسڪل جي ”پينسيوز“ نالي تحرير جي مسلسل مقبوليت اها ظاهر ڪري ٿي ته پاسڪل جي پراسرار روحانيت ۽ ان جي مخفي خدا مغربي مذهبي شعور ۾ ڪنهن اهم شي ڏانهن ڌيان ڇڪايو.

تنهن ڪري پاسڪل جي سائنسي ڪاميابين ان کي انساني حالت جي باري ۾ ڪو گهڻو اعتماد ڪونه ڏنو. جڏهن ان ڪائنات جي وسعت تي غور و ڦڪر ڪيو ته اهو ڊپ ۾ هيئجي ويو:

”جڏهن مان انسان جي جهالت ۽ بچڙائي واري حالت ڏسان ٿو جڏهن مان سڄي ڪائنات جو ان جي خاموشي ۾ جائزو وٺان ٿو ته انسان کي بنا ڪنهن سوجهري جي پاڻ هرتو ڏسان ٿو. ڇڻ ڪائنات جي هن ڪنڊ ۾ گم ٿيل آهي، بنا ڄاڻ جي ته ان کي اتي ڪنهن آندو اهو ڇا ڪرڻ آيو آهي، جڏهن اهو مري ويندو ته ان جو ڇا ٿيندو ڪنهن به شي کي سمجهڻ کان عاجز مان ڊپ ۾ وڪوڙجي ويو آهيان، ان انسان وانگر جيڪو ننڊ ۾ ڪنهن خوفناڪ ويران جزيري ۾ پهچي ويندو آهي، جيڪو گم سر حالت ۾ سجاڳ ٿيندو آهي ۽ وسارڻ جي راه کان سواءِ، پوءِ مان حيران ٿيندو آهيان ته اهڙي اٽلوندڙ حالت به ماڻهن کي مايوسي ڏانهن نٿي ڌڪي.“ (3)

اها فائدي واري ياددهاني آهي ته اسان کي سائنسي زماني جي مٿاڇري خوش فهمي جي باري ۾ ڪا راءِ قائم ڪرڻ نه گهرجي. پاسڪل اهڙي دنيا کان مڪمل بي‌بازي بابت سوچي سگهيو ٿي جيڪا حتمي مقصد يا مطلب کان خالي لڳي ٿي. اوڀري دنيا ۾ سجاڳ.

ٿيڻ جي هڪڙي خوف کي جنهن هميشه انسانذات کي پڙ ۾ رکيو آهي، ورلي ڪو چڱي ۽ وڌيڪ چٽي نموني سان بيان ڪيو ويو آهي. پاسڪل پنهنجو پاڻ سان شدت سان مخلص هيو. پنهنجن اڪثر همعصرن جي برخلاف اهو پوريءَ طرح قائل هيو ته خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جو ڪوبه طريقو موجود ڪونهي. اهو خدا تي ايمان نه رکڻ واري ڪنهن شخص سان بحث جي دوران ان کي قائل ڪرڻ لاءِ ڪوئي دليل پيش ڪري نه سگهندو هيو. وحدانيت جي تاريخ ۾ اها هڪڙي نئين صورتحال هئي. ان وقت تائين ڪنهن به ماڻهوءَ خدا جي وجود بابت سنجيدگيءَ سان اعتراض ڪونه ڪيو هيو. پاسڪل اها ڳالهه تسليم ڪرڻ وارو پهريون ماڻهو هيو ته هن جرئت مند دنيا ۾ خدا ۾ ايمان رکڻ بس ذاتي پسند جو معاملو ٿي سگهيو ٿي. ان معاملي ۾ جديد دور جو اهو پهريون شخص هيو.

خدا جي وجود جي معاملي ۾ پاسڪل جي تجويز پنهنجي ضمني مفهوم ۾ انقلابي آهي پر ان کي سرڪاري طوڻ تي ڪنهن به ڪليسا قبول ڪونه ڪيو آهي. عام طور تي عيسائي حمايتين ليونارڊ ليسيئس (Leonard Lessius) جي منطقي لاڙي کي ترجيح ڏني آهي. جنهن بابت آخري باب جي پڄاڻي ۾ بحث ٿيل آهي. بهرحال، اهڙو لاڙو فقط فلاسفرن واري خدا ڏانهن رهنمائي ڪري سگهندو نه ڪي پاسڪل طرفان تجربو ڪيل الهامي خدا ڏانهن. جنهن يقين تي پاسڪل زور ٿي ڏنو اها عقل سليم تي ٻڌل منطقي اڏام ڪونه هئي. اهو هڪڙو آسرو هيو. خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ ناممڪن هيو پر اهڙي نموني خدا جي موجودگي کان انڪار ڪرڻ جي مقصد لاءِ به اها ڳالهه ناممڪن هئي: ”اسان اهو چاڻڻ جي قابل ڪونه آهيون ته خدا ڇا آهي يا آهي به عقل انهيءَ سوال جو جواب نٿو ڏئي سگهي. اڄ ڪٿي بي شڪل مادو اسان کي الڳ رکي ٿو. انهي لامحدود فاصلي جي آخري چيڙي وٽ هڪڙو سڪو ڦري ٿو پيو جيڪو منهن ڀري يا پٺ ڀري اچي هيٺ ڪرندو، توهان ڪيئن شرط رکندا؟“ (4) اهو آسرو بهرحال مڪمل طور تي غير منطقي ڪونهي. خدا لاءِ چونڊ ڪرڻ مڪمل ڪاميابي وارو حل آهي. خدا ۾ ايمان آڻڻ جي چونڊ ڪرڻ ۾ ذميواري محدود آهي پر فائدو لامحدود آهي. جيئن ڪو عيسائي مرد يا عورت ايمان ۾ پختو ٿيندو ٿو وڃي ته اهو جاري رهندڙ بصيرت بابت خبردار ٿي وڃي ٿو يعني خدا جي حاضر هجڻ جو شعور جيڪا چوڻڪاري جي پڪي نشاني آهي. ڪنهن خارجي سندن تي ڀاڙڻ سٺو ڪونهي. هر ڪو عيسائي مرضي جو مالڪ آهي.

”پنسينر“ جي وڌندڙ مڃتا ذريعي پاسڪل جي ياس پسندي جي ترديد ٿئي ٿي ته هڪڙو دفعو جڏهن وچن ڪري جرئت ڪجي ٿي ته مخفي خدا پاڻ کي هر ان شخص تي ظاهر ڪري ٿو جيڪو ان جي تمنا ڪري ٿو. اهو خدا کان هيئن چورائي ٿو: ”جيڪڏهن توهان مون کي اڳيئي نه لڌو هجي ها ته توهان منهنجي تمنا نه ڪريو ها.“ (5) اهو سچ آهي ته انسانذات دليلن ۽ منطق ذريعي ڏورانهين خدا ڏانهن پنهنجو رستو نٿي ٺاهي سگهي. نه وري روايتي ڪليسا جي تعليم کي قبول ڪرڻ ذريعي، پر خدا آڏو ڪنڌ جهڪائڻ جو ذاتي فيصلو ڪرڻ ذريعي ايمان وارو ماڻهو پاڻ کي ڪا پالٽ ٿيل محسوس ڪندو

آهي، ”مخلص، ايماندار عاجز شڪرگذار نيڪ عملن وارو ۽ سچو دوست“ ٿي ويندو آهي. (6) ڪنهن نه ڪنهن نموني پر عيسائي کي خبر پوندي ته زندگي ۽ سميت ۽ مطلب حاصل ڪيو آهي، ايمان پيدا ٿي ويو آهي ۽ بي مقصديت ۽ مايوسي جي منهن ۾ خدا جو احساس جڙيو آهي. خدا هڪڙي حقيقت هيو چوٽه اهو رڌل هوندو آهي. ايمان عقلي يقين ڪونه هيو پر پردي اندر جهاتي ۽ هڪڙو تجربو جيڪو اخلاقي بصيرت آڻي ٿو.

هڪڙي ٻئي نئين ماڻهو ريني ڊيڪارٽ (Rene Descartes)، 1596ع کان 1650ع، کي خدا کي ڳولڻ لاءِ ذهن جي صلاحيت تي تمام گهڻو اعتماد هيو. اصل ۾ ان اصرار ڪيو ته صرف عقل ئي اسان کي مطلوبه قطعيت (يقين) ڏياري سگهي ٿو. ان پاسڪل جي خيال کي منظور ڪونه ڪيو هيو چوٽه اهو خاص طور تي موضوعي تجربن تي ٻڌل هيو توڙي جو خدا جي تجربن بابت ان جي پنهنجي تشريح (وضاحت) موضوعيت جي هڪڙي ٻئي قسم تي انحصار ٿي ڪيو. اهو فرينچ مضمون نگار مشل مونتين (Michel Montaigne) جي بي اعتقادي جي ترديد ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيو جنهن انهي ڳالهه کان انڪار ڪيو هيو ته ڪابه شي يا ته پڪ آهي يا مورڳو امڪاني آهي. ڊيڪارٽ جيڪو رياضيدان ۽ پڪو ڪئٽولڪ هيو ان محسوس ڪيو ته اهڙي بي اعتقادي خلاف وڙهڻ لاءِ نئين تجرباتي منطق متعارف ڪرائڻ ان جو مقصد هيو. ليسيئس وانگر ڊيڪارٽ سوچيو ته صرف منطق ئي انسانذات کي مذهب ۽ اخلاق جون سچائيون قبول ڪرڻ تي مائل ڪري سگهي ٿي، جن کي ان تهذيب جو بنياد سمجهيو. ايمان اسان کي اهڙي ڪابه شي نٿو ٻڌائي جنهن کي منطقي انداز ۾ ثابت نه ڪري سگهجي: سينٽ پال خود رومين ڏانهن لکيل پنهنجي عهدنامي جي پهرين باب ۾ گهڻو ڪجهه بيان ڪيو هيو: ”خدا بابت جيڪو ڪجهه ڄاڻي سگهجي ٿو اهو مڪمل طور تي چٽو آهي چوٽه خدا خود ان ڳالهه کي چٽو ڪري ڇڏيو آهي. ان جو قائم ۽ دائر هجڻ، لازوال قدرت ۽ رحمانِي مرتبو تڏهن کان ئي جڏهن خدا دنيا پيدا ڪئي. ان جيڪي شيون خليقون آهن انهن ۾ ڏسڻ لاءِ آهي شيون ذهن لاءِ هروقت موجود هيون آهن. (7) ڊيڪارٽ ايتري حد تائين بحث ڪيو ته خدا کي ٻين سڀني وجود رکندڙ شين جي مقابلي ۾ وڌيڪ آساني ۽ يقين سان ڄاڻي سگهجي ٿو. پاسڪل جي مقابلي لاءِ اهو پنهنجي نموني ۾ هڪڙو انقلابي قدم هيو خاص طور تي جڏهن ڊيڪارٽ جي ثبوت خارجي ظاهري دنيا جي شاهدي کي رد ڪيو جنهن کي پال ذهن جي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ جي حق ۾ پيش ڪيو هيو.

پنهنجي هم گير رياضي جي تجرباتي طريقي کي استعمال ڪندي جن منطقي طور سنئون سڌن يا اولين اصولن ڏانهن ترقي ڪئي هئي، ڊيڪارٽ خدا جي وجود جي هڪجهڙي تجزياتي وضاحت (تشریح) مقرر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، پر ارسطو سينٽ پال ۽ ٻين سڀني وحدانيت پرست فلاسفرن جي برخلاف ان ڪائنات کي مڪمل طور تي بنا خدا جي سمجهيو. فطرت ۾ ڪا منصوبه بندي موجود ڪونه هئي. حقيقت ۾ ڪائنات بي ترتيب هئي ۽ عقلمندي سان رٿيل هجڻ جي ڪابه نشاني ظاهر ڪونه ٿي.

ڪيائين. تنهن ڪري اهو اسان لاءِ ناممڪن آهي ته اسان فطرت منجهان اولين اصولن بابت يقين سان ڪا راءِ قائم ڪري سگهون. ڊيڪارٽ وٽ امڪان يا ممڪن لاءِ سوچڻ جو وقت ڪونه هيو: ان يقين جو هڪڙو قسم مقرر ڪرڻ گهريو ٿي جيڪو رياضي مهيا ڪري سگهي ٿي. اهو سادين ۽ پاڻ پڌرين تجويزن ۾ پڻ ملي سگهندو مثال طور: ”جيڪا ڳالهه ٿي وئي ان کي اڻ ٿيل نٿو ڪري سگهجي“. جيڪا ناقابل ترديد حقيقت آهي. انهيءَ مطابق اهو جڏهن هڪڙي ڪانين واري باهه جي چلهه ۾ پير سان وينو غوروفڪر ڪري رهيو هيو ان جي ذهن ۾ هڪڙو پهلو ڪو تري آيو: مان سوچيان ٿو تنهن ڪري مان آهيان. جيئن ٻارهن سو سال اڳ آگسٽين کي محسوس ٿيو هيو. ڊيڪارٽ کي به خدا جي شهادت انساني شعور ۾ ملي: تان جو شڪ کي پنهنجي وجود جو ثبوت شڪ ڪرڻ واري ۾ مليو! اسان ٻاهرين دنيا ۾ ڪنهن به شي جي باري ۾ يقين سان ڪجهه نٿا چئي سگهون پر اسان پنهنجي باطني تجربن سان يقين ڪري سگهون ٿا. ڊيڪارٽ جو دليل انسيلم (Anselm) جي وجودياتي (علم هستي) ثبوت جي نظرثاني ڪرڻ واري ڪم ۾ بدلجي ويو. جڏهن اسان شڪ ڪندا آهيون ته انا جون حدون ۽ پابند فطرت آشڪار ٿينديون آهن. جيڪڏهن اسان کي ”ڪامل اڪمل“ جو اڳواٽ تصور نه هجي ته اسان ”نامڪمل“ جي خيال کان ڪڏهن به چوڻڪارو ڪونه ٿا حاصل ڪري سگهون. انسيلم وانگر ڊيڪارٽ نتيجو ڪڍيو ته جيڪا ”ڪمالييت“ موجود نه هجي اها اصطلاحن ۾ متضاد هوندي تنهن ڪري اسان جو شڪ جو تجربو اسان کي ٻڌائي ٿو ته هڪڙي بالا و برتر ۽ ڪامل هستي - خدا - لازمي موجود هوندي.

ڊيڪارٽ خدا جي وجود جي ان ”ثبوت“ جي بنياد تي ان جي فطرت جي باري ۾ حقائق اخذ ڪري ٿو بلڪل ساڳي طريقي ۾ جيئن ان رياضي جي قاعدن جون وضاحتون ڪيون هيون. جيئن ان پنهنجي ڪتاب ”ڊسڪورس آن ميٿڊ“ (Discourse on Mathed) ۾ چيو ”اهو گهٽ ۾ گهٽ ايترو يقيني آهي ته خدا، جيڪو هڪڙي ڪامل هستي آهي، اهي يا وجود رکي ٿو جيئن جاميٽري جي ڪا وضاحت ممڪن ٿي سگهي ٿي.“⁽⁸⁾ بلڪل ائين جيئن اقليداس جي ٽڪنڊي کي ڪنڊون لازمي هونديون آهن، ڊيڪارٽ جي ڪامل هستي کي به ڪجهه صفتون هيون. اسان جو تجربو اسان کي ٻڌائي ٿو ته دنيا ۾ هڪڙي معروضي حقيقت ۽ ڪامل خدا موجود آهي، جيڪو لازمي سچار هوندو ۽ اسان سان ڊوه نٿو ڪري سگهي. خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ لاءِ ڊيڪارٽ دنيا کي استعمال ڪرڻ جي بجاءِ دنيا جي حقيقت تي پنهنجو ايمان قائم ڪرڻ جي لاءِ خدا جي نظر تي ڪي استعمال ڪيو. پنهنجي طريقي ۾ ڊيڪارٽ پاڻ کي دنيا کان ويڳاڻو محسوس ڪيو جيئن پاسڪل محسوس ڪيو هيو. دنيا ۾ ٻاهر جهاتي پائڻ جي بجاءِ ان جو ذهن پنهنجي پاڻ ۾ وڪڙ کائي ٿو. توڙي جو خدا جو نظريو انسان کي سندس پنهنجي وجود بابت يقين (پڪ) ڏياري ٿو ۽ تنهن ڪري ڊيڪارٽ جي انساني چاڻ جي نظر تي لاءِ لازمي آهي، ڊيڪارٽي طريقو هڪڙي اڪيلائپ ۽

خودمختياري جو هڪڙو عڪس ظاهر ڪري ٿو جيڪو اسان جي پنهنجي صدي ۾ انسان جي مغربي تصور لاءِ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويندو. دنيا کان اوڀرائپ ۽ پاڻ تي پاڻ وارو غرور اڪثر ماڻهن کي خدا جي سموري نظريي کي رد ڪرڻ تي هڪائيندو جيڪو مرد يا عورت کي ڪنهن تي پاڻ واري حيثيت ۾ گهٽائي ٿو. شروع شروع ۾ مذهب ماڻهن کي دنيا سان تعلق رکڻ ۽ ان ۾ پاڻ کي مضبوط ڪرڻ ۾ مدد ڪئي هئي. مقدس جاءِ جي عقيدتي دنيا مٿان هئي سموري خيال کي اڳواٽ ذهن ۾ ويهاريو هيو ۽ خوفناڪ ڪائنات ۾ هڪڙو مرڪزي نقطو لهڻ لاءِ مردن ۽ عورتن جي مدد ڪئي هئي. فطري قوتن، ديوتا بڻائڻ واري عمل حيرت ۽ هيبت جو اظهار ڪيو هيو جيڪو سدائين دنيا ڏانهن انساني ردعمل جو حصو رهيو هيو. آگستين به پنهنجي ذهني پيڙا واري روحانيت جي باوجود دنيا کي حيرت انگيز سونهن جي جاءِ سمجهيو هيو. البت ڊيڪارٽ وٽ جنهن جي فلاسافي پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻ واري آگستيني روايت تي ٻڌل هئي، حيرت ڪرڻ لاءِ ڪا فرصت ڪونه هئي. پراسراريت جي احساس کان هر قيمت تي ٿارو ڪرڻو هيو ڇو ته ان ذهن جي ابتدائي حالت جي نمائندگي ٿي ڪئي جنهن کان تهذيب يافتہ انسان اڳتي نڪري چڪو هيو. ڊيڪارٽ پنهنجي رسالي ”ليس ميٽيورس“ (Les Météores) جي تعارف ۾ بيان ڪيو ”اسان جي معيار جي برابر يا گهٽ شين جي مقابلي ۾ اسان جي معيار کان مٿي شين لاءِ واکاڻ ڪرڻ“ اسان لاءِ فطري ڳالهه آهي. (9) شاعرن ۽ مصورن انهيءَ ڪري ڪڪرن جو خدا جي تخت طور نقشو چٽيو هيو خدا کي ڪڪرن مٿان ماڪ چٽڪاريندي يا پنهنجن هٿن سان ٽڪرين تي ڪنوڻ ڪيرائيندي تصور ڪيو هيو:

”اها ڳالهه اميد ڪرڻ لاءِ منهنجي رهنمائي ڪري ٿي ته جيڪڏهن مان هتي ڪڪرن جي نوعيت بيان ڪيان، اهڙي طريقي ۾ جو انهن مان ڏسي سگهڻ جي ڪنهن به شي تي حيرت ڪرڻ جو اسان کي وري موقعو ڪونه ملندو يا ڪابه شي جيڪا انهن مان ظاهر ٿئي ٿي، اسان سولائي سان مڃي وينداسين ته ان ڳالهه جا سبب ڳولڻ ايترو ممڪن آهي جيڪا ڌرتي مٿان گهڻي ساراهه لائق آهي.“

ڊيڪارٽ ڪڪرن، هوائن، ماڪ ۽ ڪنوڻ جي نظام ۾ بس هڪڙن طبعي واقعن طور وضاحت ڪندو رهيو جيئن ان کولي بيان ڪيو ”حيراني جي ڪنهن به سبب“ کي دور ڪيو. (10) بهر حال ڊيڪارٽ وارو خدا فلاسفرن وارو ئي خدا هيو جيڪو زميني واقعن ڏانهن ڪوبه ڌيان ڪونه ڏيندو هيو. اهو صحيفي ۾ بيان ڪيل معجزن ۾ ظاهر ڪونه ٿيندو هيو پر انهن ابدي قانونن (اصولن) ۾ جيڪي ان پاڻ مقرر ڪيا هيا: ”ليس ميٽيورس“ ۾ پڻ اهو بيان ٿيل هيو ته معجزاتي غذا (هن) جيڪا رڻ پٽ ۾ قديم اسرائيلي لاءِ خوراڪ بڻي هئي اها به هڪڙي قسم جي ماڪ هئي. ائين عيسائين جو هڪڙو نامعقول قسم پيدا ٿي ويو هيو جن بائيبل جي سچائي (درستگي) کي ثابت ڪرڻ لاءِ

مختلف معجزن ۽ ڏند ڪٿائن لاءِ منطقي تشريح ڳولڻ ذريعي ڪوشش ڪئي. مثال طور حضرت عيسيٰ عليه السلام طرفان پنج هزار ماڻهن کي کاڌو ڪرائڻ واري واقعي جي تشريح، تفريحوڻ مهيا ڪرڻ لاءِ آيل ميڙاڪي ۾ موجود ماڻهن کي شرم ڏيارڻ واري عمل طور ڪئي وئي هئي، ڇو ته انهن پاڻ سان شيون لڪائي آنديون هيون ۽ اهي اتي ورهايون هيون. سٺي مقصد وارو جيئن اهو آهي، بحث يا دليل جو اهو قسم علامتيت جي نقطي کان خالي آهي جيڪو بائيبل جي بياني انداز جو جوهر آهي.

ڊيڪارٽ هميشه رومي ڪٽولڪ ڪليسا جي فيصلن کي مڃڻ لاءِ محتاط هوندو هيو ۽ پاڻ کي هڪڙي قدامت پسند عيسائي طور ڏسندو هيو. ان کي ايمان ۽ منطق ۾ ڪو تضاد ڏسڻ ۾ ڪونه آيو. پنهنجي رسالي ”ڊسڪورس آن ميٿڊ“ ۾ ان دليل پيش ڪيو ته دنيا ۾ هڪڙو سرشتو موجود آهي، جيڪو انسانذات کي سموري حقيقت تائين پهچڻ جي قابل ڪندو. ڪابه شي ان جي دائري کان ٻاهر ڪونهي. ڪنهن به ضابطي ۾ ضروري ڳالهه طريقي جو استعمال ڪرڻ آهي ۽ ان کان پوءِ ئي علم جي ڀرسي جوڳي ذخيري کي هر آهنگ بڻائڻ ممڪن ٿيندو. پراسراريت هاڻي منجهيل ٿي وئي هئي ۽ جنهن خدا کي اڳيان عقليت پسند پي سموري ڪائنات کان الڳ ڪرڻ لاءِ خبردار هوندا هيا، اهو خدا هاڻي سوچ جي هڪڙي انساني سرشتي منجهه شامل ڪيو ويو هيو. سڌاري (اصلاح) جي اعتقادي هلچل کان اڳ تصوف کي يورپ ۾ پاڙون پختيون ڪرڻ جو وقت ڪونه مليو هيو. تنهن ڪري روحانيت جو اهو قسم جيڪو پراسراريت ۽ ڏند ڪٿائي مٿان وڌي ويجهي ٿو جيئن ان جو نالو ظاهر ڪري ٿو ۽ انهن سان گهرائي ۾ ڳنڍيل آهي، مغرب ۾ اڪثر عيسائين لاءِ اوڀرو هيو. ڊيڪارٽ جي ڪليسا ۾ به صوفي ٿورا هيا ۽ گهڻو ڪري مشڪوڪ هيا. صوفين وارو خدا جنهن جو وجود مذهبي تجربن تي منحصر هيو ڊيڪارٽ جهڙن ماڻهن لاءِ اوڀرو هيو جنهن جي نظر ۾ استغراق جو مطلب خالص عقلي سرگرمي هيو.

انگريز طبيعيات دان آئزڪ نيوٽن (1642ع کان 1727ع) جنهن پڻ پنهنجي مشيني سرشتي مطابق خدا جي حيثيت کي گهٽايو اهو عيسائيت جو پراسراريت کان پيچو ڇڏائڻ لاءِ فڪرمند هيو. ان جو شروعاتي نقطو رياضي نه پر مشيني هيو ڇو ته هڪڙي سائنسدان کي جاميٽري ۾ مهارت حاصل ڪرڻ لاءِ درست حالت ۾ دائرو (گول) ٺاهڻ جي سکيا وٺڻي پوندي آهي. ڊيڪارٽ جي برخلاف جنهن ان نظام ۾ موجود شخص، خدا ۽ فطري دنيا جي وجود کي ثابت ڪيو هيو نيوٽن طبعي ڪائنات جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش سان شروعات ڪئي. خدا ان سرشتي جو هڪڙو لازمي حصو آهي. نيوٽن جي فزڪس ۾ فطرت مڪمل طور مجهول (اطاعت گذار) هئي. سرگرمي جو اڪيلو ذريعو صرف خدا هيو تنهن ڪري ارسطو جي نظريي وانگر نيوٽن لاءِ به خدا بس فطري ۽ طبعي نظام جو تسلسل هيو. ان پنهنجي عظيم ڪتاب ”فطري فلسفي جا اصول“ (Philosophiae naturalis Principia) (1687ع) ۾ مختلف آسماني ۽ زميني شين

(جسمن) جي وچ ۾ تعلق کي رياضي جي انداز ۾ اهڙي طرح بيان ڪرڻ گهريو ته جيئن هڪڙو ڳنڍيل (مربوط) جامع نظام بڻجي پوي. نيوتن جيڪو ڪشش ثقل وارو نظريو پيش ڪيو ان نظريي ان نظام جو تاجي پيٽو تيار ڪيو. ڪشش ثقل جي نظريي ڪجهه سائنسدانن کي ناراض ڪري ڇڏيو جن نيوتن تي الزام هنيو ته اهو مادي جي پرڪشش قوتن واري ارسطو جي نظريي ڏانهن موٽي رهيو هيو. اهڙي قسم جو نظريو خدا جي مطلق بادشاهت واري پروٽيسٽنٽ نظريي جي تضاد ۾ هيو. نيوتن ان کان انڪار ڪيو: نيوتن چيو ته ان سموري نظام ۾ هڪڙو حاڪم خدا موجود هيو. ورنه اهڙي قسم جي الوهي ڪاريگري کان سواءِ اهو نظام قائم ئي نٿي رهي سگهيو.

پاسڪل ۽ ڊيڪارٽ جي برخلاف نيوتن جڏهن ڪائنات تي غوروفڪر ڪيو ته اهو پوري طرح قائل ٿي ويو ته ان وٽ خدا جي وجود جو ثبوت موجود آهي. اجرام فلڪي جي اندروني ڪشش انهن کي هڪڙي گولي جي صورت ۾ گڏ ڪري ڇو نه رکيو هيو؟ چوٽه انهيءَ ڳالهه کان روڪڻ لاءِ انهن شين کي ڇڏي ڪنهن کان مناسب مفاصلي تي رکيو ويو هو. ان سينٽ پال اداري جي ڊين ۽ پنهنجي دوست رچرڊ بينٽلي (Richard Bentley) آڏو بيان ڪيو ته نظام جو اهو سمورو ڪاروبار ڪنهن ذهين الوهي منتظم کانسواءِ ممڪن نه ٿئي ها: ”مان ان کي صرف فطري سببن ڪري وضاحت ڪرڻ جو ڳوٺو سمجهان پر ان کي ڪنهن رضاڪار قوت جي هنرمندي ۽ منصوبه بندي سان نسبت ڏيڻ لاءِ مجبور آهيان.“ (11) هڪڙي مهيني کان پوءِ ان بينٽلي ڏانهن وري لکيو: ”ڪشش ثقل واري قوت انهن سيارن کي حرڪت ۾ رکي ها پر ڪنهن الوهي طاقت کانسواءِ اها انهن کي گول دائري واري حرڪت جي اهڙي انداز ۾ ڪڏهن به رکي نه سگهي ها چوٽه اهي به سچ جيڏا وڏا سيارا آهن، تنهن ڪري انهيءَ سبب ۽ ٻين سببن ڪري مان مجبور آهيان ته انهي سرشتي جي ڍانچي کي هڪڙي ذهين منتظم جي قابليت ڏانهن منسوب ڪريان.“ (12) مثال طور جيڪڏهن ڌرتي پنهنجي محور تي هڪ هزار ميل في ڪلاڪ جي بجاءِ صرف هڪ سو ميل في ڪلاڪ جي رفتار سان گردش ڪري ها ته رات ڏهوڻ تي ڊگهي ٿي وڃي ها ۽ دنيا ۾ ايتري گهڻي ٿڌ ٿي وڃي ها جو زندهه رهڻ مشڪل ٿي وڃي ها. وري ڊگهن ڏينهن ڪري سڀئي فصل ۽ ڀاڄيون ۽ ٻيون نباتات سڪي وڃن، جنهن هستي انهن سمورين شين کي نيڪ طرح سان رهي رکيو آهي. اها نهايت اعليٰ ذهين طاقت هوندي.

ذهين هجڻ کان علاوه انهي منتظم کي گهڻو طاقتور هجڻ به ضروري هيو ته جيئن انهن وڏن وڏن مانن کي سنڀالي سگهي. نيوتن انهي نتيجي تي پهتو ته جنهن ازلي قوت لامحدود ۽ پيچيده نظام کي حرڪت ۾ رکيو هو اها هڪڙي غالب طاقت هئي جنهن اڪيلي ئي ڪائنات جو حساب ٿي رکيو ۽ خدا کي الوهي بڻايائين. آڪسفورڊ يونيورسٽي جي پهرين عربي پروفيسر ايڊورڊ پوڪوڪ (Edward Pococke) نيوتن کي ٻڌايو هيو ته لاطيني لفظ ”ڊيوس“ (Deus) عربي لفظ ”ذات“ مان نڪتل آهي. تنهنڪري بجاءِ ڪماليٽ جي جيڪا خدا بابت ڊيڪارٽ جي بحث لاءِ بنيادي نقطو ٿي هئي،

غالب طاقت خدا جي لازمي صفت هئي. عام شرح ۾ جيڪا اصولن کي ثابت ڪري ٿي، نيوٽن خدا جون سڀئي روايتي صفتون خدا جي ذهانت ۽ طاقت منجهان ڪڍيون:

”اهو سچ، سيارن ۽ آسماني نظارن جو خوبصورت نظام صرف هڪڙي طاقتور ۽ ذهين هستي جي غالب قوت ۽ منصوبه بندي ڪري جاري رهي سگهي ٿو. اهو ابدي لامحدود، قادر مطلق ۽ علیم و خبير آهي، يعني ته ان جي مدت ازل کان ابد تائين آهي، ان جي موجودگي لامحدود کان لامحدود آهي. اهو سڀني شين کي سنڀالي ٿو ۽ سڀني ڳالهين کان باخبر آهي جيڪي ٿيون آهن يا ٿيڻيون آهن... اسان ان کي صرف ان جي نهايت ڏاهپ ۽ شين جي شاندار جوڙجڪ ۽ حتمي سببن ذريعي ڄاڻون ٿا، اسان ان جي ڪمالي ڪري ساراه ڪيون ٿا، پر اسان ان جي غالب قوت جي ڪري ان جي تعظيم ۽ پوڄا به ڪريون ٿا، ڇو ته اسان پاڻ کي ان جو ٻانهو سمجهي ان جي عبادت ڪريون ٿا، ۽ غالب قوت، قدرت ۽ حتمي مقصد کان سواءِ ڪو به معبود ٻي ڪابه شي نه پر مقدر ۽ فطرت آهي. مبهم مابعدالطبعياتي گهرج جيڪا سدائين ۽ هر هنڌ يقيني طور ساڳي هوندي آهي، اها شين (ڳالهين) جي ڪا به رنگارنگي مهيا نٿي ڪري سگهي. فطري ڳالهين جي جيڪا به گوناگونيت اسان مختلف وقتن ۽ جاين سان مناسبت رکندڙ ڏسون ٿا ٻي ڪنهن به شي مان نه پر هڪڙي لازمي وجود واري هستي جي رضا ۽ مرضي جو نتيجو آهي.“ (13)

نيوٽن بائيبل جو ذڪر نٿو ڪري: اسان خدا کي صرف دنيا تي غور و فرڪ ڪرڻ ذريعي ڄاڻون ٿا. ان وقت تائين تخليق جي عقيدتي هڪڙي روحاني سچائي کي بيان ڪيو هيو: اهو يهوديت ۽ عيسائيت، ٻنهي ۾ داخل ٿي ويو هو. هاڻي نئين سائنسي تخليق کي توجهه جو مرڪز بڻايو ويو هو ۽ عقيدتي جي لفظي ۽ خودڪار سمجهائي کي خدا جي نظر تي ٻاهر حيثيت ڏياري وئي هئي. اڄ جڏهن ماڻهو خدا جو انڪار ڪن ٿا ته اصل ۾ اهي نيوٽن جي خدا کي مسترد ڪن ٿا جيڪو ڪائنات جو خالق ۽ ان کي قائم رکڻ وارو آهي، جنهن کي سائنسدان پاڻ وٽ جاءِ نٿا ڏئي سگهن.

خود نيوٽن کي به پنهنجي نظام ۾ خدا کي جاءِ ڏيڻ لاءِ ڪجهه حيرت انگيز حل ڳولڻا پيا هيا، جيڪو پنهنجي نوعيت ۾ هڪڙو جامع نظام ٿيڻو هو. جيڪڏهن خلا ناقابل تبديلي ۽ لامحدود هو، يعني نظام جون ٻه مکيه خاصيتون، ته پوءِ خدا ڪٿي ٿي ٺهڪيو؟ ڇا لامتناهيت ۽ ابديت واريون خصوصيتون رکندڙ خلا خود به هڪڙي لحاظ کان الوهي ڪونه هو؟ ڇا اهو هڪڙو ٻيو جدا الوهي وجود هو جيڪو زماني جي شروعات کان ئي خدا کان علاوه موجود هو؟ نيوٽن سدائين انهي مسئلي جي باري ۾ غور ويچار ڪندو هو. پنهنجي شروعاتي مضمون ”ڊي گريويٽيشن ايت اڪئيپونڊيو فلورورم“

(De Gravitatione et Acquipondio Fluidorum) ۾ اهو صدور جي پراڻي افلاطوني نظريي ڏانهن موٽي ويو جيئن ته خدا لامحدود آهي. تنهن ڪري اهو لازمي طور هر هنڌ موجود هوندو. خدا خدا جي هستي جو نتيجو آهي. ۽ ازلي طور ان جو صدور حاضر ناظر خدا منجهان ٿيو. اهو خدا طرفان پنهنجي خواهش جي عمل ڪري پيدا ڪونه ڪيو ويو هو پر اهو هڪڙي لازمي نتيجي طور يا خدا جي هر جاءِ موجود هستي جي وسعت طور موجود هو. ساڳئي نموني ۾ جيئن ته خدا خود ابدي آهي اهو زماني کي صادر ڪري ٿو. تنهن ڪري اسان چئي سگهون ٿا ته خدا ۽ وقت (زمان و مڪان) خدا تي مشتمل آهن. جنهن ۾ اسان رهون ٿا. گهمون ڦرون ٿا ۽ پنهنجو وجود رکون ٿا. ٻئي پاسي خدا مادي کي تخليق واري ڏينهن پنهنجي آزاد ارادي سان پيدا ڪيو هو. ڪوئي شايد ائين چئي سگهي ٿو ته خدا خدا جي ڪجهه حصن کي شڪل، ڪثافت، مشاهدي جوڳي حالت ۽ حرڪت پذيري عطا ڪرڻ جو فيصلو ڪيو هو. ممڪن آهي ته اها ڳالهه عدم مان تخليق واري عيسائي نظريي سان ڪلهو ملائي سگهي ٿي ڇو ته خدا مادي جي جوهر کي خالي خلا مان ظاهر ڪيو هو. ان مادي کي باطن مان پيدا ڪيو هو.

ڊيڪارٽ وانگر نيوٽن وٽ به باطنيت لاءِ ڪو وقت ڪونه هو. جنهن جي ان لاعلمي ۽ توهه پرستي سان پيٽ ڪئي. اهو عيسائيت کي ڪرشمات کان پاڪ ڪرڻ لاءِ فڪر مند هو توڙي جو ان ڳالهه ان کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي الوهيت واري اهم عقيدوي سان تڪرار ۾ آڻي ڇڏيو. 1670ع واري ڏهاڪي ۾ ان تثليث واري عقيدوي جو ڳوڙهو دينياتي مطالعو شروع ڪيو ۽ ان نتيجي تي پهتو ته اهو عقيدو اٿاناسيئس طرفان بت پرستي ڇڏي عيسائيت قبول ڪرڻ وارن ماڻهن کي خوش ڪرڻ لاءِ ڪليسا مٿان مڙهيو ويو هو. آريوس (Arius) جو چوڻ صحي هو. يسوع مسيح عليه السلام هرگز خدا ڪونه هو ۽ نئين عهدنامي جون اهي عبارتون جن کي تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ واري عقيدوي کي ثابت ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هو جڙتو هيون. اٿاناسيئس ۽ ان جي ساٿين انهن ۾ ڦير ڦار ڪئي هئي ۽ انهن کي صحيفي جي فهرست ۾ شامل ڪيو هو. ”اها ڳالهه مذهب جي معاملن ۾ انسان ذات جي جوشييلي ۽ ضعيف الاعتقادي واري پاڳي جو مزاج آهي. جيڪا سدائين ڏندڪٿائن ۾ موجود رهي آهي ۽ انهي سبب ڪري اهي جنهن بابت گهٽ ڄاڻندا آهن ان کي گهڻو پسند ڪندا آهن.“ (14) انهي جاهلائي رسم کي عيسائي عقيدوي مان خارج ڪرڻ نيوٽن لاءِ دماغ جو خلل واري ڳالهه ٿي وئي. 1680ع واري ڏهاڪي جي شروعات ۾ ”پرنسپيا“ (Principia) مضمون ڇپجڻ کان ٿورو اڳ نيوٽن هڪڙو رسالو لکڻ شروع ڪيو جنهن کي ان ”دي فلاسافيڪل اوريجنس آف جينٽائيل ٿيلاجي“ (The Philosophical origins of Gentile Theology) جو نالو ڏنو. ان ۾ بحث ڪيو ويو ته حضرت نوح عليه السلام ابتدائي مذهب جو بانيڪار هيو. غير يهودي دينيات. جيڪا توهه پرستي کان خالي هئي ۽ اڪيلي خدا جي منطقي عبادت جي هدايت ڪندي هئي. ان ۾ فقط خدا جي محبت ۽ پاڙيسري جي محبت جون هدايتون ٿيل

هيون. انسانن کي فطرت تي غور و فڪر جو حڪم ٿيل هيو. اهو ئي عظيم خدا جو عبادت گهر هيو. بعد ۾ ايندڙ نسلن ان خالص دين کي بگاڙي ڇڏيو. معجزن، ڪرشمڻ ۽ حيران ڪندڙ ڪهاڻين سان ڪجهه بت پرستي ۽ ٽوهم پرستي ۾ غرق ٿي ويا. البت خدا انهن کي واپس سڌي رستي تي آڻڻ لاءِ وقت به وقت نبي سڳورا موڪليا. فيثا غورث انهي مذهب جي تعليم حاصل ڪئي ۽ ان کي مغرب ۾ کڻي آيو. حضرت عيسيٰ عليه السلام انهن نبين سڳورن جي سلسلي مان هڪ هيو جن کي انسانذات کي حق جي راه تي واپس آڻڻ جي دعوت لاءِ موڪليو ويو هيو پر ان خالص دين کي به اٿاناسيئس ۽ ان جي چيلن بگاڙي ڇڏيو. الهامي ڪتاب تثليث واري عقيدو جي پيدا ٿيڻ جي اڳڪٿي ڪئي هئي. ”مغرب جو اهو انوکو مذهب“، ”تن هڪجهڙن خدائن جو عقيدو“ - بدبختي واري ڳالهه طور. (15)

مغربي عيسائين هميشه تثليث کي هڪڙو ڏکيو عقيدو محسوس ڪيو هيو ۽ انهن جي نئين عقليت پسندي روشن خيال فلاسفرن ۽ سائنسدانن کي فڪرمند ڪري ڇڏيو ته ان کي رد ڪن. نيوتن کي مذهبي زندگي ۾ باطنيت جي ڪردار جي ڪا به چاڻ ڪونه هئي. يونانين تثليث جو استعمال ذهن کي حيرت واري حالت ۾ رکڻ لاءِ ڪيو هيو ۽ ان ڳالهه جي يقين دهائي جي لاءِ ڪيو هيو ته انساني عقل خدا جي فطرت جي متعلق هرگز ڄاڻي نٿو سگهي. بهرحال، نيوتن جهڙي سائنسدان لاءِ اهڙو خيال اپنائڻ گهڻو مشڪل هيو. سائنس ۾ ماڻهو اها سکيا حاصل ڪري رهيا هيا ته انهن کي ماضي کي ذهن تان ميسارڻ لاءِ تيار ٿيڻو هيو ۽ حقيقت کي سمجهڻ لاءِ بنيادي اصولن کان شروعات ڪرڻي هئي. بهرحال، آرٿ وانگر مذهب به اڪثر ماضي ۾ جهاتي پائڻ سان لاڳاپيل آهي ته جيئن ذهن ۾ هڪڙو خاڪو ويهارجي جنهن منجهان حال کي ڏسجي. روايت هڪڙو شروعاتي نقطو مهيا ڪري ٿي جيڪو مردن ۽ عورتن کي زندگيءَ جي حتمي معنيٰ بابت هر وقت ذهن ۾ اٿندڙ سوالن سان مشغول رهڻ جي قابل بڻائي ٿو. تنهن ڪري مذهب ۽ آرٿ سائنس وانگر ڪم ڪونه ٿا ڪن. بهرحال، ارڙهين عيسوي صدي دوران عيسائين عيسائي دين ۾ نوان سائنسي طريقا لاڳو ڪرڻ شروع ڪيا ۽ نيوتن واري ساڳي حل جي ويجهو پهچي ويا. انگلستان ۾ مئٿيو ٽنڊل (Mathew Tindal) ۽ جان ٽولنڊ (John Toland) جهڙا بنياد پرست ديني عالم بنيادي ڳالهين ڏانهن رجوع ڪرڻ ۽ عيسائيت کي ان جي پراسراريت کان صاف ڪرڻ ۽ هڪڙو سچو منطقي مذهب قائم ڪرڻ لاءِ پريشان هيا. 1696ع ۾ ”ڪرسچئنٽي ناٿ مستيريس“ (Christianity Not Mysterious) نالي ڪتاب ۾ ٽولنڊ بحث ڪيو ته باطنيت محض ”آمريت ۽ ٽوهم پرستي“ ڏانهن ڌڪي ٿي. (16) ائين تصور ڪرڻ گناهه هيو ته خدا پاڻ کي واضح نموني ظاهر ڪرڻ جي قابل ڪونهي. مذهب کي قابل فهم هجڻ گهرجي. 1730ع ۾ ٽنڊل ”ڪرسچئنٽي ائز اولڊ ائز ڪريئيشن“ (Christianity as old as Creation) نالي ڪتاب ۾ نيوتن وانگر، اساسي مذهب کي وري جيارڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ بعد ۾ شامل ٿيل واڌارن کان پاڪ ڪرڻ

جي ڪوشش ڪئي. عقليت پسندي سڀني سچن مذهبن جي ڪسوٽي هئي: ”پهرين تخليق کان وٺي اسان مان هر هڪ جي دل ۾ فطرت ۽ منطق وارو مذهب لکيل آهي جنهن جي ذريعي سموري انسانذات کي لازمي طور ڪنهن به مروج مذهب جي سچائي کي پرکڻو آهي.“⁽¹⁷⁾ نتيجي ۾ الهام غير ضروري ٿي وڃي ٿو ڇو ته حق کي اسان جي پنهنجين منطقي تحقيقاتن ذريعي سمجهي سگهيو. تثليث ۽ جسماني صورت اختيار ڪرڻ وارين پراسرار ڳالهين جي هڪڙي مڪمل طور معقول سمجهاڻي هئي ۽ جنهن کي سادي ايمان واري کي روايتي ڪليسا ۽ ٽوهه پرستي جي ڊپ ۾ رکڻ لاءِ استعمال ڪرڻو ڪونه هيو.

جيئن ئي اهي انقلابي خيال يورپ ڪنڊ ۾ پکڙجڻ لڳا ته تاريخدانن جي هڪڙي نئين جماعت چرچ (ڪليسا) جي تاريخ کي معروضي نموني ۾ ڄاڻڻ شروع ڪيو. ائين 1699ع ۾ گوٽفرائيڊ آرنلڊ (Gottfried Arnold) پنهنجو ڪتاب ”هسٽري آف دي چرچز فرام دي بگنگ آف دي نيويٽيسٽامينٽ ٿو 1688ع“ يعني نئين عهدنامي جي شروعات کان وٺي 1688ع تائين ڪليساڻن جي تاريخ جي نالي سان ڇپرايو. ان ۾ دليل پيش ڪيائين ته جنهن عمل کي قدامت پرستي سڏيو وڃي ٿو ان جو قديم چرچ ۾ نشان ڪونه ٿو ملي. جو هان لورينز فان موشيم (Johann Lorenz von Mosheim), 1694ع کان 1755ع، ڄاڻي وائي 1726ع ۾ پنهنجي ڇپيل ڪتاب ”انسٽيٽيوشن آف ايڪليسيئسٽيڪل هسٽري“ (Institutions of Ecclesiastical History) ۾ تاريخ کي دينيات کان الڳ ڪيو ۽ انهن جي سچائي لاءِ دليل پيش ڪرڻ کان سواءِ عقيدتي جي ترقي بيان ڪيائين. جارج ولخ (George walch)، جيوواني بٽ (Giovanni But) ۽ هينري نورس (Henry Noris) جهڙن ٻين تاريخدانن عقيدتي بابت ڏکين اختلافي رين جي تاريخ کي ڄاڻيو مثال طور ايرينيت (Arianism) يعني فليوڪ (Filioque) وارو تڪرار ۽ چوڻين ۽ پنجين عيسوي صدين جي مختلف عيسائي دينيات وارا بحث مباحثا. گهڻن ايمان وارن لاءِ اهو معلوم ٿيڻ کان پوءِ وڏي تڪليف واري ڳالهه ٿي وئي ته خدا ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام جي فطرت بابت بنيادي عقيدا صدين جي عرصي دوران تشڪيل ڏنا ويا هيا، جڏهن ته اهي نئين عهدنامي ۾ موجود ڪونه هيا؛ ڇا انهيءَ جو اهو مطلب هيو ته اهي ڪوڙا (عقيدا) هيا؟ ڪجهه ٻين تاريخدانن اڃا اڳتي وڌائي ۽ انهي نئين معروضيت کي خود نئين عهدنامي تي لاڳو ڪيائون. اصل ۾ هرمن ريماروس (Harmann Samuel Reimarus), 1694ع کان 1768ع، خود حضرت عيسيٰ عليه السلام جي هڪڙي تشريحي سوانح عمري پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي: حضرت عيسيٰ عليه السلام جو انسان هجڻ اسرار يا عقيدتي جو معاملو ڪونه رهيو هيو. پر منطقي دور جي سائنسي ڇنڊڇاڻ جو موضوع ٿي ويو هيو. هڪڙو ڀيرو جڏهن اها ڳالهه شروع ٿي ته بي اعتقادي يا شڪي عقيدتي جو جديد دور پوريءَ طرح شروع ٿي ويو. ريماروس دليل ڏنو ته حضرت عيسيٰ عليه السلام محض خدائي حڪومت قائم ڪرڻ گهري هئي ۽ جڏهن ان جو مسيحاڻي مقصد ناڪام ٿيو هيو ته اهو انتهائي مايوسي ۾ صليب تي چڙهي ويو هيو. ان نشاندهي ڪئي ته انجيلن ۾

اهڙي ڪا به ڳالهه موجود ڪونهي جنهن مطابق حضرت عيسيٰ عليه السلام دعوا ڪئي هجي ته اهو انسانذات جي گناهن جو ڪفارو ادا ڪرڻ آيو هيو. اهو نظريو جيڪو مغربي عيسائي دنيا ۾ مرڪزي حيثيت اختيار ڪري ويو هيو اها سينٽ پال جي ڪارستاني هئي، جيڪو عيسائيت جو اصل باني هيو. تنهن ڪري اسان حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا سمجهي تعظيم ڪونه ڪنداسين پر ”مشهور سادي اعليٰ ۽ عملي مذهب“ جي هڪڙي اُستاد طور تعظيم ڪرڻي آهي. (18)

انهن معروضي مطالعن جو دارومدار صحيفي جي لفظي سمجهه مٿان هيو ۽ ان ۾ عقيدتي جي علامتي يا مابعدالطبعياتي نوعيت کي نظرانداز ڪيو ويو. ڪير اهو اعتراض ڪري سگهي ٿو ته اهڙي قسم جي تنقيد ايتري اڻ لاڳاپيل هئي جيتري اها آرٽ يا شاعري لاءِ ٿي سگهي ٿي. پر هڪڙو ڀيرو جڏهن سائنسي جذبو گهڻن ماڻهن لاءِ عام ٿي ويو هيو ته هاڻي انجيل کي ڪنهن ٻئي نموني پڙهڻ انهن لاءِ ڏکيو هيو. مغربي عيسائي هاڻي پنهنجي عقيدتي جي لفظي مفهوم سان پابند ٿي ويا هيا ۽ اسرار کان پوئتي ناقابل واپسي قدم کنيو هيو: ڪهاڻي يا ته حقيقي طور سچي هئي يا اها هڪڙو فريب هيو. ٻڌمت وارن جي مقابلي ۾ عيسائين لاءِ مذهب جي اصليت بابت سوال گهڻي اهميت رکندڙ هيا، چوڻ ته انهن جي وحدانيت پرستي واري روايت هميشه دعوا ڪئي هئي ته خدا تاريخي واقعن ۾ پڌرو ٿيل هيو. تنهن ڪري جيڪڏهن عيسائين کي سائنسي دور ۾ پنهنجي ايمانداري جي حفاظت ڪرڻي هئي ته انهن سوالن کي حل ڪرڻو هيو. ڪجهه عيسائين، جيڪي ٽنبل يا ريمارس جي مقابلي ۾ وڌيڪ روايتي عقيدا رکندڙ هيا، خدا بابت روايتي مغربي سمجهه تي اعتراض ڪرڻ شروع ڪيو هيو. لٿر جي پيروڪار جان فرائيڊمن ميئر پنهنجي مذهبي رسالي ”وٽينبرگس انوسينس آف اي ڊبل مرڊر“ (Wittenburg's Innocence of a Double Murder), (1681ع)، ۾ لکيو ته ڪفاري ادا ڪرڻ وارو روايتي عقيدو جيئن انسيلم نقشو چٽيو آهي جنهن ۾ خدا لاءِ بيان ڪيو ويو آهي ته ان پنهنجي پٽ جي موت جو مطالبو ڪيو. خدا جو هڪڙو نامناسب تصور پيش ڪري ٿو. اهو ”رحمن، قهار ۽ اذيت ڏيندڙ“ هيو. سخت سزائن لاءِ جنهن جي ڌمڪين ڪيترن عيسائين کي خوف ۾ ڀري ڇڏيو هيو ۽ انهن کي پنهنجين بچڙاين کان پاسو ڪرڻ جي هدايت ٿي ڪيائين. (19) گهڻي کان گهڻا عيسائي تمام گهڻي عيسائي تاريخ جي ٻي رحمتي ڪري پريشان هيا، جنهن خوفناڪ صليبي لڙايون وڙهيون هيون. احتسابي ڪورٽن ذريعي سزائون ڏنيون هيون ۽ ان سچي خدا جي نالي تي ڏاڍ ڪيا هيا. قدامت پسند عقيدن کي مڃڻ لاءِ ماڻهن کي راضي ڪرڻ خاص طور تي ضمير جي آزادي ۽ خودمختياري جي لاءِ خوش ڪرڻ وارو دور لڳي ٿو. سڌاري (اصلاح) ذريعي چوٽ ڇڏيل قتلام ۽ ان مان نڪتل نتيجا آخري حقارت ٿي لڳا.

منطق ۾ ان جو جواب هيو. تاهم ڇا خدا کي ان باطنيت کان محروم ڪري سگهجي پيو جنهن صدين تائين ان کي ٻين روايتن ۾ مؤثر مذهبي قدر بڻائي رکيو هيو جيڪا

وڌيڪ وجداني ۽ تصور پڄايندڙ عيسائين لاءِ ڌيان ڇڪائيندڙ ڳالهه هئي؟ پيوريٽن شاعر جان ملٽن (John Milton) 1608ع کان 1674ع، خاص طور تي ڪليسا جي تعصب واري حقيقت کان پريشان هيو. اهو پنهنجي زماني جو سڄو ماڻهو هيو ان پنهنجي اڻ ڇپيل مقالي ”آن ڪرسچن ڊاڪٽرائين“ ۾ سڌاري واري تحريڪ (تحريڪِ اصلاح) جي اصلاح ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ پنهنجي لاءِ هڪڙو مذهبي مسلڪ قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي جنهن ٻين جي فيصلن ۽ عقيدن مٿان نه ٿي پاڙيو. اهو تثليث جهڙن روايتي عقيدن جي باري ۾ به شڪ ۾ پريل هيو. تاهم اها ڌيان طلب ڳالهه آهي ته ان جي شاهڪار تصنيف ”وڃايل بهشت“ (پئراڊائيز لاسٽ) جو هيو جنهن جي عملن کي ان انسان آڏو صحيح ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. خدا جي بجاءِ شيطان آهي. شيطان يورپ جي نئين ماڻهو واريون ڪيتريون ئي خصوصيتون رکي ٿو: اهو حاڪميت کي مسترد ڪري ٿو، اڻ ڄاتل کي مڃڻ کان انڪار ڪري ٿو ۽ دوزخ کان نئين سر پيدا ڪيل ڌرتيءَ ڏانهن ترتيبين منجهان پنهنجن نڍر مسافرين ۾ اهو پهريون ڳولائو ٿي وڃي ٿو. بهرحال، ملٽن جو خدا مغربي لفظ پرستي جي موروثي بي تڪائي کي واضح ڪندي لڳي ٿو. نظر ۾ تثليث جي باطني ڄاڻ کان سواءِ پٽ جي حيثيت نهايت مبهم آهي. اها ڳالهه ڪنهن به نموني ۾ واضح ڪونه ٿي ٿئي ته آيا اهو هڪڙي ٻي الوهي هستي آهي يا ملائڪن کان ڪجهه اعليٰ مرتبي واري ساڳي مخلوق آهي. سمورن موقعن تي اهو (پٽ) ۽ پيءُ (خدا) مڪمل طور تي ٻه الڳ الڳ هستيون آهن جيڪي هڪ ٻئي جي ارادن کي سمجهڻ لاءِ گهڻو ٿڪائيندڙ ڊگهين گفتگوئن ۾ مشغول رهيا آهن، توڙي جو پٽ (عيسيٰ عليه السلام) پيءُ (خدا) جو تسليم ٿيل قول ۽ ڏاهپ آهي.

بهرحال، ڌرتي تي واقعن جي باري ۾ خدا جي اڳ آگاهي جي لاءِ اهو ملٽن جو انداز آهي، جيڪو خدا جي رحماني مرتبي کي حيرت انگيز بڻائي ڇڏي ٿو. واقعي کان اڳ ئي خدا کي خبر هئي ته آدم ۽ حوا کي ڌرتي تي لاڻو ويندو. شيطان جي ڌرتي تي پهچڻ کان به اڳ - واقعي کان به اڳ - ان کي پنهنجين ڪاررواين جي لاءِ ڪنهن بهاني جي جواز جو انتظار هيو. ان کي ٿاڦيل فرمانبرداري ۾ خوشي نه ٿئي ها، اهو پٽ کي کولي ٻڌائي ٿو ۽ ان آدم ۽ حوا کي شيطان سان مقابلو ڪرڻ جي اهليت ڏني هئي. خدا تنقيد کي روڪڻ لاءِ دليل ٿو ڏئي ته اهي الزام نٿا هڻي سگهن.

”انهن جو خالق، يا انهن جي وصف، يا انهن جي قسمت، ائين ڄڻ مقدر انهن جي خواهش مٿان اختيار ٿي رکيو مطلق حڪم يا اعليٰ اڳ آگاهي سان فيصلو ٿيل - انهن خود پنهنجو پاڻ پنهنجي انحراف جو فيصلو ڪيو نه ڪي مون: جيڪڏهن مون کي اڳواٽ خبر هئي ته به اڳ آگاهي انهن جي خطا تي اثر انداز ڪونه ٿي هئي.

مون انهن کي آزاد پيدا ڪيو هيو ۽ لازمي طور اهي آزاد رهندا، جيستائين اهي پنهنجو پاڻ ريجھائين: نه ته مان لازمي انهن جي

خاصيت تبديل ڪندس. ۽ ابدِي ناقابل تبديل فيصلي کي واپس
ونندس. جنهن انهن کي آزادي بخشي هئي. انهن خود زمين تي هيٺ
لهڻ کي پنهنجو مقدر بڻايو.“ (20)

نه رڳو انهي ڪٽل سوچ جو احترام ڪرڻ ڏکيو آهي پر خدا هڪڙو بي حس، پاڻ کي
صحيح سمجهندڙ ۽ مڪمل طور تي رحم کان خالي ٿي وڃي ٿو. انهي طريقي ۾ اسان مان
ڪنهن هڪ وانگر ڳالهائڻ ۽ سوچڻ لاءِ خدا تي زور ڪرڻ خدا جي باري ۾ انساني روپ
۽ شخصياتي تصور (نظري) جهڙيون ڪوتاهيون ڏيکاري ٿو. اهڙي خدا متعلق تمام
گهڻا تضاد موجود آهن.

خدا جي باري ۾ هر ڳالهه جي ڄاڻ رکڻ وارن عقيدن جي لفظي سمجهه ڪم ڪونه
ڪندي. ملٽن وارو خدا نه صرف بي وس ۽ لاچار آهي پر اهو تمام گهڻو بيڪار پڻ
آهي. ”پٿر اڏائڻ لاءِ“ ڪتاب جي آخري ٻن جلدن ۾ اهو ڄاڻايو ويو آهي ته خدا
حضرت ميڪائيل عليه سلام کي حضرت آدم عليه السلام سان ان جي گناهه لاءِ ڏک
ونڊڻ لاءِ موڪلي ٿو ۽ ان کي ڏيکاري ٿو ته ان جي اولاد کي ڪيئن چوٽڪارو عطا ڪيو
ويندو. چوٽڪاري عطا ڪرڻ واري تاريخ جو مڪمل داستان تصويري ڪيل جي قسطن ۾
حضرت آدم عليه السلام تي آشڪار ٿئي ٿو جنهن ۾ حضرت ميڪائيل عليه سلام جو
تبصرو شامل آهي: اهو قابيل هٿان هابيل جو قتل ٿيندي ڏسي ٿو ۽ حضرت نوح عليه
السلام جو پيڙو انجيل ۾ ذڪر ٿيل منارو حضرت ابراهيم عليه السلام جو امتحان،
يهودين جي مصر مان نيڪالي ۽ طورسينا جبل تي شريعت ملڻ. حضرت ميڪائيل
عليه سلام وضاحت ڪري ٿو ته توريت جي اڻ پورائي جنهن صدين تائين خدا جي
بدنصيب چونڊيل قوم کي اڏيڻ ۾ رکيو هڪڙي چال هئي ته جيئن انهن کي هڪڙي
وڌيڪ روحاني شريعت لاءِ اڪير ڪندڙ بڻائجي. جيئن ئي اهو دنيا جو مستقبل ۾
چوٽڪاري وارو بيان اڳتي وڌي ٿو - حضرت دائود عليه السلام جا ڪارناما، بابل ڏانهن
جلاوطني، حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پيدائش وغيره وغيره - پڙهندڙ تي ظاهر ٿئي ٿو
ته انسان ذات کي چوٽڪارو ڏيڻ لاءِ ڪو سولو ۽ وڌيڪ سڌو طريقو ضرور موجود رهيو
هوندو. اها حقيقت ته اهو پرفريڊ منصوبو پنهنجن مستقل ناڪامين ۽ ڪوڙين
شروعاتن سان اڳواٽ رٿيل هيو صرف پنهنجي مصنف جي ڏاهپ تي وڏا شڪ پيدا
ڪرائي سگهي ٿو. ملٽن وارو خدا ٿورو اعتماد پيدا ڪري سگهي ٿو. اها ڳالهه ڌيان طلب
آهي ته ”گم ٿيل بهشت“ کان پوءِ ڪنهن وڏي انگريزي تخليقي ليکڪ مافوق الفطرت
دنيا بابت بيان لکڻ جي ڪوشش ڪونه ڪئي. ملٽن يا اسپينسرز (Spensers) جهڙا ٻچا
پيدا ڪونه ٿيندا. ان کان پوءِ مافوق الفطرت ۽ روحاني دنيا حاشي تي لکڻ وارن ليکڪن
جي جاگير ٿي وئي مثال طور جارج مئڪدونالڊ، ۽ سي - ايس ليوس (C.S. Lewis). البت
اهو خدا جيڪو تصور ڏانهن ڌيان نٿو ڇڪائي سگهي اختلاف ۾ آهي.

”گم ٿيل بهشت“ جي بلڪل آخري عبارت ۾ بيان ٿيل آهي ته حضرت آدم عليه السلام ۽ حضرت حوا رضي الله تعالى عنها اڪيلو ٿي باغ عدن (بهشت) مان ٻاهر نڪرن ٿا ۽ دنيا منجهه اچن ٿا. مغرب ۾ پڻ عيسائي هڪڙي وڌيڪ روادار زماني جي چائنٽ تي پهچي ويا هيا، توڙي جو اهي اڃا تائين خدا ۾ ايمان رکندا هيا. نئين منطقي مذهب کي موحديت سمجهيو ويندو هيو. ان وٽ تصوف ۽ ڏندڪٿا جي تصوراتي قاعدن لاءِ وقت ڪونه هيو. ان الهام جي ڪهاڻي ۽ تثليث جهڙن روايتي ”اسرارن“ کان پنهنجي پٺي موڙي ڇڏي جن گهڻي وقت کان ماڻهن کي توهن پرستي جي اثر ۾ جڪڙي رکيو هيو. ان جي بجاءِ ان غير شخصي ”غيبِي طاقت“ سان وفاداري جو اعلان ڪيو جنهن کي انسان خود پنهنجين ڪوششن سان ڳولي سگهندو. فرانڪوئز ميري ڊي وولٽيئر (Francois- Marie de Voltaire)، جيڪو ان تحريڪ جو روح روان هيو ۽ بعد ۾ روشن خيال طور ڄاتو ويو. 1764ع ۾ ڇپيل ”فلاسافيڪل ڊڪشنري“ ۾ انهي مثالي مذهب جي وصف بيان ڪئي. سڀ کان وڏي ڳالهه ته اهو ممڪن حد تائين آسان ٿي ويو.

”ڇا اها ڳالهه ڪونهي ته گهڻي اخلاقيات ۽ تمام ٿورو عقيدو ڪنهن سيڪاريو؟ انسانن کي بيهودو بڻائڻ جي بجاءِ ڪنهن انهن کي چڱو ڪرڻ گهريو؟ جيڪي شيون ناممڪن، متضاد، خدائي لاءِ نقصانڪار ۽ انسانذات لاءِ مهلڪ آهن، انهن ۾ يقين ڪرڻ کان ڪنهن منع ڪئي ۽ ڪنهن به عام سمجهه رکڻ واري کي ابدي سزا سان نه ڌمڪائڻ جي ڪنهن همت ڪئي؟ ڇا اها ڳالهه ڪونهي ته جنهن جلدن ذريعي پنهنجو يقين پختو نه ڪرايو ۽ سمجهه کان ٻاهر ڌوڪي جي ڪري ڌرتي کي رت سان ڪونه ٻوڙيو؟..... صرف هڪڙي خدا جي عبادت ڪرڻ، انصاف، برڊباري ۽ انسانيت ڪنهن سيڪاريو؟“ (21)

ڪليساڻن کي فقط انهي جرئت ڪري پنهنجو پاڻ تي الزام تراشي ڪرڻي ٿي پئي، چوٽي صدين تائين انهن ايمان وارن کي عقيدن جي هڪڙي اجائي انبار سان ٻوجهه هيٺ ڊهائي رکيو هيو. رد عمل اڻٿر هيو ۽ مثبت به ٿيڻو هيو. روشن خيالي وارن فلاسافرن خدا جي تصور کي رد ڪونه ڪيو هيو. انهن قدامت پرستن جي ظالم خدا کي رد ڪيو هيو جنهن انسانذات کي دائمي باه سان ڌمڪايو ٿي. انهن خدا بابت پراسرار عقيدن کي رد ڪيو جيڪي منطق ۽ عقل سان اڻٽهنڪندڙ هيا. پر هڪڙي بالاوبرتر هستي ۾ انهن جو ايمان محفوظ رهيو. وولٽيئر فيرني (Ferney) ۾ هڪڙي وڏي گرجا ٺهرائي ۽ ان جي مهاڙيءَ تي اڪر ڪرائي ”ڊيو ايريگزنٽ وولٽيئر“ (Deo Erexit Voltaire) لکرايائين ۽ ايڏو وڏو قدم کڻي تجويز ڏنائين ته جيڪڏهن خدا موجود ڪونه هيو ته اهو ضروري ٿي پيو آهي ته اسان ان کي ايجاد ڪيون. ”فلاسافيڪل ڊڪشنري“ ۾ ان دليل پيش ڪيو ته اڻ ڳڻين معبودن کي مڃڻ جي مقابلي ۾ هڪڙي خدا ۾ ايمان رکڻ انسانذات لاءِ وڌيڪ منطقي ۽ فطري هيو. شروع شروع ۾ الڳ الڳ گهرن ۽ خاندانن ۾ رهندڙ ماڻهن تسليم ڪيو هيو ته هڪڙي اڪيلي خدا کي انهن جي مقدرن

مٿان اختيار آهي: شرڪ وارو عقيدو بعد جي پيداوار آهي. سائنس ۽ منطقي فلاسافي، پنهنجي هڪڙي بالاوڻي تر هستي جي وجود جو ڏس ڏنو ٿي: اهو ”دهريت“ تي پنهنجي مضمون جي آخر ۾ سوال ڪري ٿو ”انهن مڙني ڳالهين مان اسان ڪهڙو نتيجو ڪڍي سگهون ٿا؟“ پاڻ ئي جواب ڏئي ٿو:

”جيڪي اقتدار رڪن ٿا انهن ۾ دهريت راڪاس جهڙي برائي آهي؛ سڄا ماڻهن ۾ پڻ، توڙي جوانهن جون زندگيون ساديون سوديون آهن، چوٽ اهي پنهنجي علمي ڄاڻ ڪري انهن کي متاثر ڪن ٿا جيڪي عهدا رڪن ٿا، ۽ اهو ته توڙي جو اها ڳالهه اوتري نقصانڪار ڪونهي جيتري شدت پسندي ۾ اها ڳڻ لاءِ گهڻو ڪري سدائين تباهه ڪن آهي. سڀ کان مٿي، مون کي چوڻ ڏيو ته سدائين جي مقابلي ۾ اڄوڪي زماني ۾ تمام ٿورا دهريا موجود آهن، چوٽ فلاسافرن پروڙي ورتو آهي ته هن دنيا ۾ پڻ دائشي جزي کان سواءِ ڪوبه ڄمندڙ ۽ وڌندڙ وجود ڪونهي، ۽ صورت يا نقشي کان سواءِ ڪوبه جزو ڪونهي.“ (22)

وولٽيئر دهريت کي شدت پسندي ۽ توهم پرستي سان ڀيٽيو جنهن جي پاڙ پٽڻ لاءِ فلاسافر گهڻو فڪر مند هيا. ان جو اصل مسئلو خدا نه پر ان بابت قائم ڪيل عقيدا هيا جن منطق جي سٺي معيار کي نقصان ٿي پهچايو.

يورپ جا يهودي پڻ نون نظرين کان متاثر ٿيا هيا. بارخ اسپنوزا (Baruch Spinoza)، 1632ع کان 1677ع، جيڪو اسپيني نسل جو ڊچ يهودي هيو، توريت جي تعليم کان غير مطمئن ٿي ويو هيو ۽ غير يهودي آزاد خيالن جي فلسفا تي ٽولي ۾ شامل ٿيو هيو. ان اهڙا خيال پيش ڪيا جيڪي روايتي يهوديت کان بلڪل مختلف هيا ۽ جن تي ڊيڪارٽ جهڙن سائنسي مفڪرن ۽ عيسائي دينيات جو گهڻو اثر هيو. 1656ع ۾ چوويهين سالن جي عمر ۾ ان کي ايمسٽرڊم جي يهودي عبادت گاهه صومعي (سائناگوگ) مان تڙي ڪڍيو ويو. جڏهن عبادت گاهه مان نيڪالي جو فرمان پڙهيو ويو ۽ صومعي (سائناگوگ) جون بتيون آهستي آهستي وسايون ويون ايستائين جو اجتماع تي مڪمل اوندھ ڇانئجي وئي ته انهن خدا کان عاري دنيا ۾ پنهنجي لاءِ اسپنوزا جي روح جي پراسراريت جو تجربو ڪيو:

”ڏينهن رات، اٿندي ويهندي ۽ ايندي ويندي ان تي لعنت وسندي رهي. خدا ان کي ڪڏهن به معاف نه ڪري ۽ نه توبه قبولي! خدا جو قهر ۽ غضب ان ماڻهوءَ کي ساڙي خاڪ ڪري، شريعت واري ڪتاب ۾ لکيل سموريون لعنتون ان مٿان وسائي، ۽ ڌرتي تان ان جو نالو مٽائي ڇڏي.“ (23)

ان ڏينهن کان پوءِ اسپنوزا يورپ جي ڪنهن به مذهبي جماعت سان تعلق ڪونه ٿي رکيو. انهيءَ موجب اهو آزاد ۽ سيڪيولر نظر ٿي جو اصلي روپ هيو جيڪو مغرب ۾ مروج ٿي ويو. ويهين عيسوي صدي جي شروعات ۾ گهڻن ماڻهن اسپنوزا جو نواڻ

(جديدت) جي هيو طور احترام ڪيو ان جي مذهبي آزادي لاءِ مثالي جلاوطني. ويڳاڻپ ۽ جاکوڙ ڏانهن فطري ڪشش محسوس ڪيائون.

اسپنوزا کي دهر يو قرار ڏنو ويو آهي پر اهو خدا ۾ ايمان رکندو هيو توڙي جو اهو بائيبل وارو خدا ڪونه هيو. فيلسوفن وانگر ان الهامي مذهب کي فلاسفرن طرفان حاصل ڪيل خدا جي سائنسي ڄاڻ جي آڏو ڪمتر سمجهيو. ان پنهنجي هڪڙي مقالي ”اي ٿيولاجيڪو- پوليٽيڪل ٿريٽائيز“ (A Theologico -Political Treatise) ۾ دليل ڏنو ته مذهبي عقيدتي جي نوعيت کي غلط رنگ ڏنو ويو آهي. اهو ”هڪڙو رڳو خوش فهمي ۽ تعصب جو مرڪب“ ۽ ”بي معنيٰ ڳجهن جو تاندورو“ ٿي ويو هيو. (24) ان بائيبل جي تاريخ جو تنقيدي جائزو ورتو. اسرائيلين پنهنجي سمجهه کان ٻاهر مظهر کي خدا قرار ڏنو. مثال طور نبين سڳورن کي انهيءَ ڪري القيا فت چيو ويندو هيو جو اهي غير معمولي ڏاهپ ۽ پاڪائي رکڻ وارا انسان هيا. پر ان قسم جو ”القا“ صرف چونڊيل طبقي جي ماڻهن لاءِ مخصوص ڪونه هيو پر فطري استدلال ذريعي هر ماڻهوءَ کي حاصل ٿي سگهيو ٿي. مذهبي رسمن ۽ طريقن جي ادائگي صرف انهن عام ماڻهن لاءِ ڪارگر هئي جيڪي سائنسي ۽ منطقي سوچ جي قابل ڪونه هيا.

ڊيڪارٽ وانگر اسپنوزا خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ لاءِ وجودياتي (مابعدالطبعياتي) ثبوت ڏانهن ڌيان ڏنو. خدا جو تصور ئي خدا جي موجود هجڻ جو دليل آهي. چوٽه ڪا ڪامل هستي جنهن جو وجود نه هجي ته اها اصطلاحن ۾ متضاد هوندي خدا جو موجود هجڻ لازمي هيو چوٽه اهو حقيقت جي باري ۾ ٻيا نتيجا ڪڍڻ لاءِ ضروري قطعيت ۽ اعتماد فراهم ڪرڻ جو واحد ذريعو آهي. دنيا جي باري ۾ اسان جي سائنسي ڄاڻ اسان کي ڏيکاري ٿي ته ان تي ناقابلِ تبديل قانونن جي حڪمراني آهي. اسپنوزا جي لاءِ خدا پس هڪڙو قانون آهي. سمورن موجود ابدي قانونن جو مجموعو. خدا هڪڙي نوس هستي آهي. ان نظام سان ساڳيو ئي ۽ برابر جيڪو ڪائنات جو انتظام هلائي ٿو. نيوتن وانگر اسپنوزا به صدور جي قديم فلسفائي نظريي ڏانهن موٽ ڪاڏي جيئن ته خدا سڀني مادي ۽ روحاني شين ۾ خلقي طور موجود آهي. ان کي هڪڙي قانون طور بيان ڪري سگهجي ٿو جيڪو انهن جي وجود جو حڪم ڏئي ٿو. دنيا ۾ خدا جي سرگرمي (فعاليت) جي ڳالهه ڪرڻ پس هستي جي رياضياتي ۽ علمي اصولن کي بيان ڪرڻ جو هڪڙو طريقو هيو. اهو ماورائيت کان قطعي انڪار ڪرڻ هيو.

اهو هڪڙو مايوس ڪن عقيدو لڳي ٿو پر اسپنوزا جي خدا ان ۾ حقي باطني جلال سان جذبو جاڳايو. مجموعي طور تي سمورن مروج قانونن ۽ اصولن ۾ خدا لامتناهي اعليٰ ڪامل هيو جنهن هر شي کي وحدت ۽ ترتيب ۾ ڳنڍي ڇڏيو هيو. جڏهن انسان ڊيڪارٽ طرفان تاڪيد ڪيل نموني (طريقي) ۾ پنهنجن ذهنن جي سرگرمين تي غور و ڪر ڪندا آهن ته انهن تي سندن پنهنجي اندر ڪم ڪندڙ خدا جي ابدي ۽ لامحدود هستي جو انڪشاف ٿيندو آهي. افلاطون وانگر اسپنوزا به تسليم ڪيو ٿي ته حقيقتن

جي محنت طلب حاصلات جي مقابلي ۾ الهامي ۽ فطري علم خدا جي موجودگي کي وڌيڪ ظاهر ڪري ٿو. علم ۾ اسان جي مسرت ۽ خوشي خدا جي محبت جي برابر آهي. يعني هڪڙو معبود جيڪو سوچ جو دائمي موضوع ڪونهي، پر انهي سوچ جو سبب ۽ بنيادي ذريعو آهي جيڪا هر انسان سان گهرائي ۾ گڏ هوندي آهي. الهام يا الوهي قانون جي ڪاٿي ضرورت ڪونهي: اهو خدا سموري انسانذات لاءِ قابل رسائي آهي ۽ صرف توريت فطرت (قدرت) جو ابدی قانون آهي. اسپنوزا پراڻي مابعدالطبعياتي کي نئين سائنس سان هر آهنگ ڪيو: ان جو خدا نوافلاطونين وارو ناقابل ادراڪ خدا ڪونه هيو بلڪ اڪيناس جهڙن فلاسفرن طرفان بيان ڪيل مطلق هستي جهڙو هيو. ليڪن اهو خدا ان خدا سان به هڪجهڙائي يا ويجهڙائي رکندڙ هيو جنهن جو تجربو راسخ العقيدة وحدانيت پرستن پنهنجي اندر ڪيو هيو. يهودين، عيسائين ۽ فلاسفرن اسپنوزا کي دهر يو سمجهيو: ان خدا بابت ڪا ڳالهه شخصي ڪونه هئي، جيڪو باقي حقيقتن کان جدا گانو ڪونه هيو. دراصل، اسپنوزا "خدا" لفظ کي فقط تاريخي سببن ڪري استعمال ڪيو هيو: اهو دهرين سان انهيءَ ڳالهه ۾ متفق هيو جنهن موجب اهي دعوا ڪندا آهن ته هستي کي ٻن حصن ۾ ورهائي نٿو سگهجي جن مان هڪڙو حصو "خدا" هجي ۽ ٻيو حصو "خدا نه" هجي. جيڪڏهن خدا کي ڪنهن به ٻي شي کان الڳ نٿو ڪري سگهجي ته پوءِ اهو چوڻ ناممڪن آهي ته "خدا" ڪنهن عام لحاظ کان موجود آهي. اسپنوزا جيڪي ڪجهه چئي رهيو هيو ان جو مطلب اهو هيو ته عام طور تي اسان "خدا" لفظ جنهن مطلب جي معنيٰ ۾ استعمال ڪندا آهيون اهو خدا موجود ڪونهي، پر صوفي ۽ فلاسفر صدين کان اهڙي ڳالهه ڪري رهيا هيا. ڪن جو چوڻ هيو ته اسان جنهن دنيا کي ڄاڻون ٿا ان کان سواءِ ڪجهه به موجود ڪونهي. جيڪڏهن اها ڳالهه ماورائي لامحدود (اين صف - En sof) جي غير موجودگي لاءِ نه هجي ها ته اسپنوزا جي ڪائنات پرستي (وحدت الوجودي نظريو) قبلا سان ملندڙ هجي ۽ اسان بنيادي تصوف ۽ نئين پيدا ٿيل دهريت جي وچ ۾ هڪجهڙائي بابت سوچي سگهون.

بهر حال، اهو جرمن فلاسفر موزس مينڊلسن (Moses Mendelssohn)، 1729ع کان 1786ع، هيو جنهن يهودين لاءِ جديد يورپ ۾ داخل ٿيڻ لاءِ رستو کوليو. توڙي جو شروع ۾ خصوصي طور تي يهودي فلاسافي تشڪيل ڏيڻ جو ان جو ڪوبه ارادو ڪونه هيو. اهو مذهب سان گڏوگڏ نفسيات ۽ جماليات ۾ دلچسپي رکندو هيو ۽ ان جا ابتدائي ڪتاب "فٿيڊن" (Phaedon) ۽ "مارنگ هورس" محض وسيع جرمن روشن خيالي جي تناظر منجهه لکيا ويا هيا: انهن ۾ منطقي بنيادن تي خدا جي وجود کي مڃائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي هئي ۽ انهي باري ۾ يهودي سوچ واري تناظر ۾ غور ڪونه ڪيو ويو هيو. فرانس ۽ جرمني جهڙن ملڪن ۾ روشن خيالي جي غير تعصبي خيالن پابندين کان چوٽڪارو آندو ۽ يهودين کي معاشري جو حصو ٿيڻ جي قابل بڻايائون. روشن خيال يهودين کي "مسڪيلم" (Maskilim) سڏيو ويندو هيو ۽ انهن لاءِ جرمن روشن خيالي واري مذهبي

فلاسافي کي قبول ڪرڻ ڪو ڏکيو مسئلو ڪونه هيو. يهوديت ۾ ڪڏهن به مغربي عيسائيت جهڙو عقيدو وارو سودائي خيال ذهن ۾ ڪونه رهيو هيو. ان جا بنيادي عقيدا عملي طور روشن خيالي واري منطقي مذهب سان مشابهت رکندڙ هيا، جنهن موجب جرمني ۾ اڃا تائين انساني معاملن ۾ خدا جي مداخلت ۽ معجزن واري قياس کي مڃيو ويندو هيو. ”مارنگ هورس“ ڪتاب ۾ مينڊلسن جو فلسفاڻو خدا بلڪل ساڳيو بائيبل وارو خدا هيو. اهو هڪڙو شخصي خدا هيو نه ڪي مابعدالطبعياتي خيال. ڏاهپ، مهرباني، انصاف، پيار پري همدرد ۽ ساڃاهه جهڙيون انساني خصلتون پنهنجي گهڻي باوقار نموني ۾ ان بالاتر هستي سان منسوب ڪري سگهجن ٿيون.

پر اها ڳالهه گهڻو تڻو مينڊلسن واري خدا کي اسان جهڙو ڪري ڇڏي ٿي. ان جو هڪڙي مخصوص قسم جو روشن خيال عقيدو هيو: خاموش، بردبار ۽ مذهبي تجربن جي ابهام ۽ تضاد کي نظر انداز ڪرڻ وارو لاڙو رکندڙ. مينڊلسن خدا کان سواءِ زندگيءَ کي بي معنيٰ سمجهيو پر اهو جذباتي عقيدو ڪونه هيو: اهو منطق ذريعي حاصل ٿي سگهڻ واري خدا جي ڄاڻ سان پوريءَ طرح متفق هيو. خدا جي رحمت اها انجيس آهي جنهن تي ان جي دينيات ٻيٺل آهي. مينڊلسن دليل ڏنو ته جيڪڏهن انسانن کي اڪيلو الهام تي پاڙڻو هجي ته اها سوچ خدا جي رحمت سان ميل نه کائيندڙ ڳالهه ٿي ويندي، چوڻ ته تمام گهڻن ماڻهن کي ظاهري طور الوهي منصوبي مان خارج ڪيو ويو هيو. تنهن ڪري ان جي فلاسافي فلسفي طرفان گهربل دقيق عقلي مهارتن کان مستثنا هئي - جيڪي صرف چند ماڻهن لاءِ ممڪن هيون - ۽ گهڻو ڪري عام سوچ تي يقين ٿي ڪيائين جيڪا هر ماڻهوءَ جي وس ۾ هئي. بهرحال، سوچ جو اهڙو لاڙو خطرناڪ آهي چوڻ ته اهڙي خدا کي اسان جي پنهنجن تعصبي رجحانن سان ٺهڪندڙ بڻائڻ ۽ انهن روين کي مضبوط بڻائڻ تمام گهڻو آسان آهي.

جڏهن 1767ع ۾ ”فئيدن“ (Phaedon) نالي ڪتاب ڇپيو هيو ته ان ۾ روح جي لافانيت جي فلسفاڻي دفاع کي عيسائين ۽ ٻين غير يهودي جماعتن ۾ مثبت موٽ ملي هئي. جوهان ڪاسپر ليوٽر (Johann Caspar Lavater) نالي سئزرلنڊ جي هڪڙي نوجوان پادري (پاسٽر - Pastor) لکيو ته ڪتاب جو ليکڪ عيسائي مذهب قبول ڪرڻ واري ڏاڪي تي پهتل آهي ۽ مينڊلسن کي تنبيهه ڪيائين ته اهو سڀني جي آڏو پنهنجي يهوديت جو دفاع ڪري پوءِ گهڻو ڪري مينڊلسن پنهنجي مرضي جي خلاف يهوديت جي هڪڙي منطقي دفاع ۾ ڇڪجي ويو هيو. توڙي جو ان چونڊيل ماڻهن ۽ واعدو ڪيل ڌرتي (ارض موعود) جهڙن روايتي عقيدن جي پٺڀرائي نٿي ڪئي. ان کي هڪڙي سٺي واٽ ڏيکارڻي هئي: نه ته ان اسپنوزا جي رستي تي هلڻ ٿي گهريو ۽ نه وري ان پنهنجن ماڻهن مٿان عيسائين جي غضب کي دعوت ڏيڻ گهري ٿي. جيڪڏهن يهوديت لاءِ ان جو دفاع گهڻو ڪامياب ثابت ٿئي، ٻين وحدت پرستن وانگر ان دليل ڏنو ته الهام کي صرف تڏهن قبول ڪري سگهيو جڏهن ان جي سچائين کي منطق ذريعي ثابت ڪري سگهجي. تثليث وارو عقيدو ان جي

ڪسوٽي تي پورو نٿي لٿو. يهوديت الهامي مذهب نه پر هڪڙو الهامي قانون (شريعت) هيو. خدا بابت يهودي تصور يقيني طور فطري مذهب سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو جنهن جو واسطو سموري انسانذات سان هيو ۽ ان کي پنهنجي طور منطق سان ثابت ڪري سگهجي ٿو. مينڊلسن پراڻن ڪائناتي ۽ وجودياتي ثبوتن تي انحصار ڪيو شريعت جو مقصد خدا جي حقيقي خيال کي ذهن ۾ ويهارڻ ۽ شرڪ يا بت پرستي کان پاسو ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ هيو. ان رواداري لاءِ التجا سان پڄاڻي ڪئي. منطق واري عالمگير مذهب خدا ڏانهن رسائي ڪرائيندڙ ٻين طريقن جو احترام ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي. بشمول يهوديت جنهن تي يورپ جي ڪليسائن صدين کان ڏاڍ ڪيو هيو.

يهودي مينڊلسن کان گهٽ متاثر ٿيا هيا پر ايمانوئل ڪانٽ (Immanuel Kant) جي فلسفي کان گهڻو متاثر ٿيا جنهن جو ”ڪرٽڪ آف پيور ريزن“ نالي ڪتاب مينڊلسن جي حياتي جي آخري ڏهاڪي ۾ 1781ع ۾ ڇپيو هيو. ڪانٽ روشن خيالي کي ”انسان جي پنهنجي پاڻ تي مڙهيل پابندي کان نيڪالي“ يا خارجي قوت تي پاڙڻ طور وضاحت ڪئي هئي. (25) اخلاقي احساس جي خودمختيار دنيا منجهان ئي خدا ڏانهن پهچڻ جو اڪيلو رستو آهي، جنهن کي ان ”عملي منطق“ سڏيو. ان مذهب جي گهڻين ئي اٽڪلي ڳالهين کي مسترد ڪيو. مثال طور ڪليسائن جي عقيدتي جي باري ۾ حاڪميت، عبادت ۽ رسمون جن انسانن کي پنهنجن ذاتي قوتن کي استعمال ڪرڻ کان روڪيو ۽ ڪنهن ٻي شخص تي پاڙڻ لاءِ مائل ڪيو. پر اهو خدا جي ذات جي نظرئي جو مخالف ڪونه هيو. امام غزالي وانگر ان به دليل ڏنو هيو ته خدا جي موجود هجڻ جي باري ۾ روايتي ڳالهيون بيڪار هيون ڇو ته اسان جا ذهن فقط زمان ۽ مڪان ۾ موجود شين جو ادراڪ ڪري سگهن ٿا ۽ انهي حالت کان مٿيرو جيڪي حقيقتون موجود آهن انهن تي غور ڪرڻ جي قابل ڪونه آهن. پر ان اها ڳالهه تسليم ڪئي ته انسان انهن حدن کان اڳتي وڌڻ ۽ خدا سان وصل لاءِ جستجو ڪرڻ جو فطري رجحان رکندڙ آهن. اهو خدا جو تصور هيو. خدا جي موجودگي کي منطقي انداز ۾ ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو پر ان جي غيرموجودگي کي به ثابت ڪرڻ ممڪن ڪونه هيو. خدا جو تصور اسان لاءِ لازمي هيو: ان تصور معياري حد جي ترجماني ڪئي ٿي جنهن اسان کي دنيا جي هڪڙي جامع صورت ذهن نشين ڪرڻ جي قابل ٿي بڻايو.

تنهن ڪري ڪانٽ لاءِ خدا محض هڪڙي سهوليت هيو جنهن جو غلط استعمال ٿي پئي سگهيو. هڪڙي علير ۽ خبر خدا جو تصور سائنسي تحقيق جون پاڙون ڪوڪليون ڪري سگهيو ٿي ۽ هڪڙي غيبي طاقت مٿان سست انحصار لاءِ ڌڪي سگهيو ٿي. يعني اهڙو خدا جيڪو اسان جي ڄاڻ جي ڪيئن کي پورو ڪري ٿو. اهو غير ضروري پراسراريت جو ذريعو به ٿي سگهندو جيڪو اهڙن تلخ تڪرارن ڏانهن ڌڪي ٿو جن ڪليسائن جي تاريخ کي چڙوچڙ ڪري ڇڏيو آهي. ڪانٽ انهي ڳالهه کان انڪار ڪيو هيو ته اهو ڪو دهريو آهي. ان جي همعصرن ان کي هڪڙو مخلص

ماڻهو ٻڌايو جيڪو انسانذات ۾ اوگڻائي جي صلاحيت کان چڱي نموني آگاهه هيو. انهيءَ ڳالهه خدا جي تصور کي ان لاءِ يقيني بڻائي ڇڏيو. پنهنجي ”ڪرٽڪ آف پريڪٽيڪل ريزن“ نالي ڪتاب ۾ ڪانت دليل ڏنو ته اخلاقي زندگي گذارڻ لاءِ مردن ۽ عورتن کي هڪڙي حاڪم جي ضرورت آهي جيڪو نيڪي جو صلحو خوشي جي صورت ۾ ڏئي. انهيءَ تناظر ۾ خدا محض پس انديشي طور اخلاقي طريقي سان ڳنڍيل هيو. مذهب جو مرڪز هاڻي خدا جي باطنيت ڪونه هئي، پر خود انسان هيو. خدا هڪڙي اهڙي حڪمت عملي طور نظر اچي ٿو جيڪا اسان کي وڌيڪ ڦڙتي ۽ اخلاق سان ڪم ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي. باقي سڀني وجودن جو بڻ بنياد ڪونهي. گهڻو وقت ڪونه گذريو ته ڪن ماڻهن ان جي خودمختياري واري نظريي کي هڪڙو قدم اڳتي وڌايو ۽ ڪنهن حد تائين ان تمام نازڪ خدا کان مڪمل طور تي ناتو ٽوڙي ڇڏيو. ڪانت مغرب جي ابتدائي ماڻهن مان هڪ هيو جنهن روايتي ثبوتن جي درستگي ۾ شڪ ڪيو. ثابت ڪيائين ته حقيقت ۾ اهي ڪجهه به ناهن. ان کان پوءِ اهي ثبوت ڪڏهن به پهريان جهڙا قائل ڪندڙ نه رهيا.

بهرحال، اها ڳالهه ڪجهه عيسائين کي پابندين کان آزاد ڪندڙ لڳي جن کي پڪو يقين ٿي ويو ته خدا عقيدتي جي هڪڙي دروازي (رستي) کي فقط پيورستو کولڻ لاءِ بند ڪيو آهي. جان ويزلي (John Wesley)، 1703ع کان 1791ع، پنهنجي ”اي پلين اڪائونٽ آف جنيشن ڪرسچئنٽي“ نالي ڪتاب ۾ لکيو:

”مان ڪڏهن ڪڏهن ڌري گهٽ اهو مڃڻ لاءِ تيار ٿي ويندو آهيان ته خدا جي حڪمت نهايت آخري زمانن ۾ عيسائيت لاءِ خارجي ثبوتن جي اجازت ڏني آهي، ٿوري گهڻي انهي پڄاڻيءَ لاءِ منڊيل ۽ رنڊڪيل، ته جيئن انسان مجموعي طور تي اتي رهي نه پون پر پنهنجي اندر ۾ پڻ جهاتي پائڻ لاءِ مجبور هجن ۽ پنهنجين دلين ۾ تجلاني ڏيندڙ روشني ڏي ڏيان ڏين.“ (26)

روشن خيالي واري عقليت سان گڏوگڏ دينداريءَ جو هڪڙو نئون نمونو به ترقي ماڻيندو رهيو. جنهن کي اڪثر ڪري ”دل جو مذهب“ سڏيو ويو آهي. توڙي جو دماغ جي بجاءِ ان جو مرڪز دل ۾ هيو پر وحدانيت طور اهو ڪيترن ئي ساڳين مشغولين وارو هيو. ان مردن ۽ عورتن تي خارجي ثبوتن ۽ قوتن کي ترڪ ڪرڻ ۽ خدا کي ڳولڻ لاءِ زور ڀريو، جيڪو هر ماڻهوءَ جي دل ۽ صلاحيت اندر هيو. اڪثر موحدن وانگر ويزلي (Wesley) يا جرمن متقي (پيٽسٽ - Pietist) ڪائونٽ نڪولس لڊوگ فان زنزينڊرف (Count Nicholas Ludwig Von Zinzendorf)، 1706ع کان 1760ع، جي شاگردن محسوس ڪيو ته اهي صدين کان جاري واڌ ويجهه جا بنياد اڪوڙي رهيا آهن ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ پهرين عيسائين جي ”صاف“ ۽ ”اصل“ عيسائيت ڏانهن موٽي رهيا آهن. جان ويزلي (John Wesley) سدائين هڪڙو جوشيلو عيسائي رهيو هيو. آڪسفورڊ يونيورسٽي جي لنڪون ڪاليج (Lincoln College) جي هڪڙي نوجوان شاگرد جي

حيثيت ۾ ان ۽ ان جي پاء چارلس نوجوان شاگردن لاءِ هڪڙي انجمن جو بنياد وڌو هيو. جنهن کي ”هولي ڪلب“ سڏيندا هيا. اها اصولن ۽ قاعدن جي مضبوط انجمن هئي. انهيءَ ڪري ان جي ميمبرن کي ”ميٿاڊسٽ“ يعني عملي ماڻهو سڏيندا هيا. 1735ع ۾ جان ويزلي ۽ چارلس مبلنن جي حيثيت ۾ آمريڪا ۾ جارجيا ڏانهن سامونڊي مسافري وسيلي پهتا. پر جان ۽ هن سالن کان پوءِ مايوس ٿي موٽي ويو. پنهنجي ڊائري ۾ لکيائين ”مان آمريڪا ڏانهن انڊين (Indians) کي عيسائي بڻائڻ لاءِ ويس. پر هاءِ مون کي عيسائي ڪير بڻائيندو؟“ (27) مسافري دوران ٻئي پائر موراويا (Moravian) فرقي جي ڪجهه تبليغيين کان گهڻو متاثر ٿيا هيا جن سموري عقيدتي کان لنوايو ٿي ۽ اصرار ٿي ڪيائون ته مذهب سادي نموني ۾ دل جو معاملو آهي. 1738ع ۾ جان ويزلي لنڊن جي هڪڙي چپيل (Chapel) ۾ موراي فرقي جي گڏجاڻي دوران هڪڙي تبديلي جي تجربي مان گذريو جنهن ان کي ڦاٿل ڪيو ته ان کي سموري انگلستان ۾ عيسائيت جي انهي نئين قسم جي تبليغ ڪرڻ لاءِ خدا کان سڌو سنئون هڪڙو مذهبي ڪم مليو هيو. ان کان پوءِ اهو ۽ ان جا شاگرد علائقن ۾ سفر ڪندا رهيا ۽ زمينن ۽ مارڪيٽن ۾ پوکي راهي ڪندڙ ۽ مزدور طبقن ۾ تبليغ ڪندا رهيا.

”وري نئون ڄمڻ“ جو تجربو نهايت اهم هيو. هڪڙي نموني ۾ خدا جو ”انساني روح مٿان هميشه ساھ ڦوڪڻ“ جو تجربو ڪرڻ ”قطعا ضروري“ هيو جنهن عيسائي کي ”خدا لاءِ مدامي ۽ شڪر گذاري واري محبت“ سان ڀري ٿي ڇڏيو جيڪو شعوري طور محسوس پئي ٿيو ۽ ان تجربي ان ڳالهه کي ”خدا جي هر ٻانهي سان مهرباني، شائستگي ۽ وڏي برداشت سان محبت ڪرڻ فطري بلڪ هڪڙي نموني ۾ ضروري“ بڻائي ڇڏيو. (28) خدا بابت عقيدا بي فائدا هيا ۽ نقصانڪار ٿي پئي سگهيا. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي لفظن جو ايمان واري جي مٿان نفسياتي اثر مذهب جي سچائيءَ جو اعليٰ ثبوت هيو. جيئن پيوريٽانيت (Puritanism) ۾ مذهب جو جوشيلو تجربو اصلي دين ۽ ان سان گڏ چوٽڪاري لاءِ اڪيلو ثبوت هيو. پر هر ماڻهوءَ لاءِ اها باطنيت خطرناڪ ٿي پئي سگهي. صوفين سڌائين روحاني طريقي جي خطرن ڏانهن ڌيان ڇڪايو هيو ۽ جذباتي هيٺان کان خبردار ڪيو هيو: امن ۽ سکون سڄي باطنيت جون نشانين آهن. اها ”وري جياريل“ عيسائيت جنهن وارو رويو پيدا ڪري سگهي ٿي. جيئن ڪئڪرن (Quakers) ۽ شئڪرن (Shakers) جي پرجوش بي خوديءَ وارين ڪيفيتن ۾ ٿيندو آهي. اها مايوسيءَ ڏانهن به ڌڪي سگهي ٿي: شاعر وليم ڪائوڀر (William Cowper), 1731ع کان 1800ع، جڏهن پاڻ کي محفوظ ڪونه محسوس ڪيو ته چريو ٿي ويو اهو سمجھيائين ته احساس جي اها ڪوٽ هڪڙي نشاني هئي جو ان تي ملامت ڪئي پئي وئي.

دل جي مذهب ۾ خدا بابت عقيدن کي داخلي جذباتي حالتن ۾ بدلايو ويو هيو. تنهن ڪري ڪائونٽ فان ززنڊورف (Count Von Zinzendorf), جيڪو ڪيترين ئي مذهبي جماعتن جو سرپرست هيو ۽ سئخسوني (Saxony) ۾ پنهنجن جاگيرن تي رهندو هيو

جان ويزلي وانگر چيو "ايمان نه ته سوچن ۾ آهي نه ڪي دماغ ۾ پر دل ۾ آهي، دل ۾ هڪڙي ٻرندڙ لات وانگر." (29) مذهبي عالم "تثليث جي راز بابت بحث" جو سلسلو جاري رکي سگهن ٿا پر عقيدتي جو مطلب تنهي شخصيتن جا هڪ ٻئي سان تعلقات ڪونه هيو پر "اهو ته اهي اسان جي لاءِ ڇا آهن." (30) انساني روپ اختيار ڪرڻ واري نظر تي هڪڙي منفرد عيسائي جي نئين جنم جي راز کي ظاهر ڪيو جڏهن حضرت عيسيٰ عليه السلام "دل جو بادشاهه" ٿي ويو. روحانيت جو اهو جذبا جاڳائيندڙ نمونو يسوع مسيح عليه السلام جي "پاڪ پوتر دل" لاءِ احترام طور رومي ڪئٿولڪ ڪليسا ۾ پڻ ظاهر ٿيو هيو جنهن حڪومت ۽ يهودين جي وڏي مخالفت باوجود پاڻ کي قائم رکيو هيو چوٽه اهي ان جي متواتر اڻوڻندڙ جذباتيت کان شڪ ۾ مبتلا هيا. اهو نمونو اڄ تائين موجود آهي: ڪيترين ئي رومي ڪئٿولڪ ڪليسان ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام جا مجسما رکيل آهن جن ۾ شعلن جي هڪڙي دائري سان گهيريل بلب جهڙي دل جي نمائش ٿيل آهي. اهو ساڳيو نمونو هيو جنهن ۾ اهو مارگرٽ مٿري الاڪوڪ (Margaret Mary Alacoque), 1647ع کان 1690ع، جي سامهون فرانس ۾ پٿري لي مونيل (Paray le-Monail) ۾ ان جي خانقاهه ۾ ظاهر ٿيو هيو. انجيلن واري چمڪايل تصوير ۽ ان عيسيٰ عليه السلام جي وچ ۾ ڪابه مشابهت ڪونهي، جنهن ۾ اهو پنهنجي خودترسي واري روڻهارڪي انداز ۾ دل تي سوچ کي مرڪوز ڪري غورونفڪر ڪرڻ وارن خطرن کي ظاهر ڪري ٿو. 1682ع ۾ مارگرٽ مٿري کي ياد آيو ته عيسيٰ عليه السلام ان جي آڏو لينٽ (Lent) جي آغاز ۾ ظاهر ٿيو هيو:

سڄو سارو زخمن ۽ داغن سان ڀريو پيو هيو. ان جو قابل احترام رت ان جي هر پاسي وهي رهيو هيو: ان ڏک واري ۽ روڻهارڪي انداز ۾ چيو "ڇا ڪنهن کي به مون سان همدردي ڪونهي جو مون کي آٿت ڏئي ۽ مون سان ڏک وٺي، خاص ڪري هن زماني ۾ جڏهن گناهگارن مون کي رحم جوڳي حالت ۾ ڏکي ڇڏيو آهي." (31)

هڪڙي انتهائي حساس عورت، جنهن جنسي خيال کان مڪمل نفرت ڪرڻ جو اعتراف ڪيو کائڻ پيئڻ جي سرشتي ۾ خرابي جي تڪليف سٺي ۽ "مقدس دل" لاءِ پنهنجي محبت کي ثابت ڪرڻ لاءِ خود آڙاري وارن خطرناڪ عملن ۾ ملوث ٿي، مارگرٽ ميري ٻڌائي ٿي ته اڪيلو دل جو مذهب ڪيئن گمراهه ڪري سگهي ٿو. ان جو مسيح (يسوع) خواهش جي پورائي کان وڌيڪ ڪجهه ڪونهي، جنهن جي "مقدس دل" ان جي اهڙي محبت لاءِ تلافِي ڪري ٿي جنهن جو ان ڪڏهن تجربو ڪونه ڪيو هيو: يسوع ان کي ٻڌائي ٿو "تون هميشه لاءِ ان جي محبوب (پياري) پيروڪار ٿي ويندين، ان جي مناسب خوشيءَ جو رانديڪو ان جي خواهشن جو شڪار اها تنهنجين مڙني تمنائن جي اڪيلي مسرت ٿي ويندي اها تنهنجين اوڻاين کي سڌاريندي ۽ پورا ٿو ڪندي ۽ تنهنجي لاءِ تنهنجين ذميوارين کي نڀائيندي" (32) صرف ۽

صرف انساني صورت واري عيسيٰ عليه السلام تي ذهن مرکوز ڪرڻ ۽ اهڙي قسم جي تقويٰ محض اندازو ڪرڻ وارو عمل آهي جيڪو عيسائي کي هڪڙي وهمي پاڻ پٺي ۾ قيد ڪري ٿو.

اسان روشن خيالي جي معقول عقليت پسندي کان صاف طور تي گهڻو پري آهيون. تاهم دل جي مذهب ۽ واحد اعليٰ هستي جي وچ ۾ گهڻي حد تائين هڪڙو تعلق موجود هيو. مثال طور ڪانت ڪونگسبرگ (Königsberg) ۾ متقي (پيئٽيسٽ) طور پلجي وڏو ٿيو هيو يعني لٽر وارو فرقو جنهن فرقي ۾ رزنزيڊرف (Zinzedorf) جو پڻ گهڻو اثر رسوخ هيو. اڪيلي منطق جي حدن اندر هڪڙي مذهب لاءِ ڪانت جون تجويزون ساڳيون پيئٽسٽ (Pietist) تقاضائون آهن، جيڪي اهڙي مذهب لاءِ آهن جيڪو ”روح جي بنيادي ترڪيبي جوڙجڪ تي ٺهيل آهي.“ نه ڪي مڪمل فرمانبرداري جي حامي ڪليسا جي عقيدن ۾ ويڙهيل الهام ۾. (33) جڏهن ڪانت مذهب جي بنيادي خيالن کان واقف ٿي ويو ته ان لاءِ چيو ويڃي ٿو ته ان پنهنجي پيئٽسٽ ملازم کي اهو ٻڌائڻ سان پڪ ڏياري ته ان فقط مذهب لاءِ جاءِ ٺاهڻ لاءِ ڪتر عقيدي کي ختم ڪيو آهي. (34) جان ويزلي روشن خيالي کان موهيل هيو ۽ خاص طور تي آزادي جي خيال لاءِ مخلص هيو. اهو سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ دلچسپي رکندڙ هيو اهو اليڪٽريڪل تجربن ۾ حصو وٺندو هيو ۽ انساني فطرت ۽ ترقي جي امڪان بابت روشن خيالي جي خوش اميدي تي خيالن جي ڏي وٺ ڪندو هيو. آمريڪي اسڪالر البرٽ سي. آئوٽلر (Albert C. Outler) نشاندهي ڪري ٿو ته دل جو نئون مذهب ۽ روشن خيالي واري عقليت پسندي ٻئي حڪومت مخالف هيا ۽ ٻنهي ٻاهرين (خارجي) اختياري تي اعتبار نٿي ڪيو. ٻنهي پاڻ کي قديمين جي خلاف نون (جديد) سان قطار ۾ رٿي بيهاريو ۽ ٻنهي فلاسافي لاءِ جوش ۽ بي حسّي خلاف بيخاري ۾ پائيواري ٿي ڪئي: دراصل ائين لڳي ٿو ته بنيادي تقوا اصل ۾ يهودين سان گڏوگڏ عيسائين ۾ پاڙون پختيون ڪرڻ لاءِ روشن خيالي جي خيالن لاءِ رستو هموار ڪيو. انهن غير معمولي تحريڪن مان ڪجهه ۾ نمايان هڪجهڙائي موجود آهي. انهن فرقن مان ڪيترا مذهبي رواجن جي خلاف ورزي ڪرڻ ذريعي لڳو ٿي ته وقت جي تمام اهم تبديلين کي مهت ڏئي رهيا آهن. ڪجهه گستاخي وارا ٿي لڳا، ڪجهه ملحدانن خيالن سان ڀريل هيا جڏهن ته ٻين جا اهڙا رهبر هيا جن اصل ۾ خدا جو اوتار هجڻ جي دعويٰ ڪئي. انهن فرقن مان ڪيترا لهجي ۾ مسيحيان هيا ۽ مڪمل طور تي هڪڙي نئين دنيا جي تڪڙي آمد جو اعلان ڪيائون.

1649ع ۾ خاص طور تي بادشاهه چارلس پهرين جي قاسي کان پوءِ اوليور ڪرام ويل (Oliver Cromwell) جي پيوريٽن حڪومت جي دور ۾ انگلستان ۾ قيامت واري تاءُ جهڙا فساد شروع ٿي ويا هئا. فوج ۽ عام ماڻهن ۾ جيڪا مذهبي گرمجوشي پيدا ٿي وئي، پيوريٽن حڪمرانن لاءِ ان کي قابو ڪرڻ ڏکيو ٿي ويو انهن ماڻهن مان اڪثريت جو اهو خيال هئو ته خدائي حڪمراني جو ڏينهن اچي پهتو آهي. جيئن بائيبل ۾ واعدو ٿيل هو

خدا سڀني ٻانهن مٿان پنهنجي روح کي نازل ڪندو ۽ انگلستان ۾ پڪ سان پنهنجي بادشاهي قائم ڪندو. 1620ع جي ڏهاڪي دوران نيو انگلنڊ ۾ جيڪي پيوريٽن آباد ٿيا هئا، انهن وانگر خود ڪرام ويل لڳو ٿي ته ساڳيون اميدون رکيون ٿي. 1649ع ۾ جيراڊ ونسٽنلي (Gerard Winestly) سُري (Surrey) ۾ ڪوبهام (Cobham) ويجهو ”ڊگرس“ (Diggers) جي هڪڙي جماعت جو بنياد وڌو هو جنهن جو مقصد انسان ذات کي ان جي اصلي حالت ڏانهن موٽائڻ هو جڏهن حضرت آدم عليه السلام عدن (بھشت) جو باغ لڳايو هيو؛ انهيءَ نئين معاشري ۾ خانگي ملڪيت، طبقاتي فرق (امتياز) ۽ انساني اختيار ختم ٿي ويندا. انهيءَ تحريڪ جي پهرين ميمبرن - جارج فاخس (George Fox) ۽ جيمس نيلر (James Naylor) ۽ انهن جي شاگردن - تبليغ ڪئي ته سڀئي مرد ۽ عورتون سڌو سنئون خدا تائين رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. هر هڪ ماڻهوءَ جي اندر هڪڙي باطني لاٽ موجود آهي. جڏهن هڪڙو دفعو اها لپي وڃي ۽ حاصل ٿي وڃي ته هر ڪو ماڻهو بغير ڪنهن ذات ۽ حيثيت جي فرق جي، هتي ڌرتي تي چوٽڪارو حاصل ڪري سگهندو. جارج فاخس خود پنهنجي ”سوسائٽي آف فرينڊس“ (Society of Friends) نالي انجمن لاءِ امن پسندي عدم تشدد ۽ هڪڙي انقلابي روشن خيالي جي پرچار ڪئي. پٿرس جي عوام طرفان باسٽيل (Bastille) کي ڊاهي پٽ ڪرڻ کان ڪي 140 سال اڳ ۾ ئي انگلستان ۾ آزادي، برابري (مساوات) ۽ پائيداري لاءِ اميد جي فضا قائم ٿي وئي هئي. انهي نئين مذهبي جذبي جي نهايت ڳوڙهن مثالن جي قرون وسطي جي انهن بدعتين سان گهڻي هڪجهڙائي آهي جن کي ”آزاد جذبي واري برادري“ سڏيو ويندو هيو. جيئن برطانوي تاريخدان نورمن ڪوهن ”ڊي پرسوٽ آف ڊي ملينيم رووليوشنري ملينئرس ائٽڊ مسٽيڪل انارڪسٽس آف ڊي مڊل ايجز“ ۾ ٻڌائي ٿو ته انهي ”برادري“ تي انهن جا دشمن الزام هڻندا هيا ته اهي ”هم اوست“ جو نظريو رکندڙ آهن. اهي ائين چوڻ ۾ ڪونه هڪندا هيا: ”سڀ ڪجهه خدا آهي، خدا هر هڪ پٿر ۽ انساني جسم جي هر عضوي ۾ موجود آهي. اهڙي پڪ سان جيئن عشاءِ رباني واري متبرڪ کاڌي ۾ آهي.“ ”هر خلقي شئي الوهي آهي.“⁽³⁵⁾ اها پلوتينس جي نظريي جي هڪڙي نئين سر تشريح هئي. سڀني شين جو ابدي جوهر جيڪو ”احد“ منجهان جاري ٿيو هيو الوهي هيو. هر شي جيڪا وجود رکي ٿي اها پنهنجي الوهي ذريعي (ماخذ) ڏانهن موٽڻ لاءِ تانگهي ٿي ۽ آخرڪار خدا منجهه ٻيهر جذب ٿي ويندي تثليث واريون ٽي شخصيتون پڻ آخرڪار اصلي وحدت ۾ گڏجي وينديون. هتي ڌرتيءَ تي پنهنجي الوهي خاصيت کي تسليم ڪرڻ سان چوٽڪارو ملڻو آهي. راڻين (Rhine) ويجهو عيسائي راهب جي مڙهي ۾ ”برادري“ جي هڪڙي ميمبر طرفان لکيل معاهدي ۾ وضاحت ٿيل آهي: ”الوھي جوهر منهنجو جوهر آهي ۽ منهنجو جوهر الوهي جوهر آهي.“ ”برادري“ وارن وري وري اعلان ڪيو: ”سمجھ ۾ اچڻ واري هر مخلوق پنهنجي نوعيت ۾ نوازيل آهي.“⁽³⁶⁾ اهو ڪو فلسفائي عقيدو ڪونه هيو جيئن انسانذات جي حدن کان ماوراءِ ٿيڻ لاءِ ڪا جذباتي سڌ هجي. جيئن اسٽراسبرگ

(Strasbourg) جي بڻپ چيو ته ”برادري“ وارن جو چوڻ آهي ته بغير ڪنهن فرق جي فطرتاً اهي خدا آهن. انهن کي يقين هيو ته مڙئي الوهي ڪمال انهن ۾ موجود آهن، ۽ اهو ته اهي ابدي ۽ ابديت ۾ آهن. (37)

نورمن ڪوهن دليل ڏنو ته ڪرام ويل جي انگلستان ۾ موجود انتهاپسند عيسائي فرقا، مثال طور ڪئٿيڪرس (Quakers)، ليولرس (Levellers) ۽ رنٽرس (Ranters) چوڏهين عيسوي صدي جي آزاد جذبي ”فري اسپرٽ“ (Free Spirit) واري بدعقيدي جي بحالي آهن. اها ڪا شعوري جاڳرتا ڪونه هئي پر سترهين عيسوي صدي جا اهي جوشيلا ماڻهو ڀرپور نموني سان ”هم اوستي“ واري نظريي تي پهتا هيا جنهن کي ”فلسفاتي هم اوست“ جي مقبول نظريي طور نه ڏسڻ مشڪل آهي. ونسٽنلي گهڻو ڪري ڪنهن به نموني ۾ ماوراءِ خدا ۾ يقين ڪونه ٿي رکيو، توڙي جو اهو ٻين بنياد پرستن وانگر تصوراتي اصطلاحن ۾ ايمان قائم ڪرڻ لاءِ آماده ڪونه هيو. انهن انقلابي فرقن مان ڪنهن به پڪ سان ڪونه ٿي مڃيو ته اهي پنهنجي چوڻڪاري لاءِ تاريخي عيسيٰ عليه السلام طرفان انسانذات جي ڏوهن عيوض ادا ڪيل ڪفاري لاءِ ثورائتا آهن. جنهن عيسيٰ عليه السلام انهن وٽ اهميت ٿي رکي، اهو جماعت جي ميمبرن منجهان پڪڙيل هڪڙي موجودگي هيو جيڪو درحقيقت مقدس روح کان ناقابل امتياز (فرق نه ڪري سگهڻ جوڳو) هيو. سڀني انهي ڳالهه تي اتفاق ٿي ڪيو ته پيشنگوئي اڃا تائين خدا تائين رسائي ڪرڻ جي بنيادي وسيلن مان هئي ۽ اهو ته روح ذريعي سڌو سنئون الهام مڃيل مذهب جي تعليمات کان افضل هيو. فاحس پنهنجن پوئلڳن (ڪئٿيڪرس) کي تعليم ڏني ته خاموشي ۾ خدا مٿان ڌيان رکن جيڪو عمل يونانين واري ”داخلي خاموشي“ يا قرون وسطيٰ جي فلاسفرن واري ”وايا نيگٽوا“ (Via Negativa) جي ياد تازي ڪرائيندو هيو. تشليشي خدا جو پراڻو نظريو منتشر ٿي رهيو هيو: انهي فطري الوهي موجودگي کي ٽن شخصيتن ۾ ڻٽو ورهائي سگهجي. ان جي سچائي جو معيار وحدانيت هئي، مختلف جماعتن جي اتحاد ۽ هم ڳير مساوات ۾ عڪس ٿيل ”برادري“ وانگر ڪجهه رنٽرس پاڻ کي الوهي سمجهيو: ڪجهه پاڻ کي خدا جو نئون اوتار سمجهيو يا عيسيٰ هجڻ جي دعوا ڪئي. مسيحا طور انهن هڪڙي انقلابي عقيدي ۽ دنيا جي نئين نظام جي پرچار ڪئي. تنهن ڪري انهن جي پريسبيٽيرين (Presbyterian) نقاد ٿامس ايڊورڊس (Thomas Edwards) پنهنجي 1640ع ۾ ڇپيل تڪراري (متنازعاً) مقالي ”گئنگرينا آري ڪئٽالاگ ائنڊ ڊسڪوري آف مٿي آف دي ايررس، هيئرسين بلاسٽيمز ائنڊ پرنشس پريڪٽسز آف دي سيڪٽيرينس آف دس ٽائيم“ ۾ رنٽرس جي عقيدن جو هيئن خلاصو بيان ڪيو:

”هر مخلوق پنهنجي تخليق جي پهرين جوڙجڪ ۾ خدا هئي، ۽ هر مخلوق خدا آهي. هر اها مخلوق جنهن کي حياتي آهي ۽ ساهه کڻي ٿي خدا کان جاري ٿيل آهي، ۽ پهر خدا ڏانهن موٽي ويندي ان ۾ ائين

جذب ٿي ويندي جيئن پاڻيءَ جو ڦڙو سمنڊ ۾ جذب ٿي ويندو آهي...
 مقدس روح هٿان پاڪائي وارو غسل ڏنل ماڻهو سڀ ڪجهه ڄاڻي ٿو
 بلڪل ائين جيئن خدا سڀ ڪجهه ڄاڻي ٿو جيڪا ڳوڙهي راز جي
 ڳالهه آهي... جيڪڏهن ڪو ماڻهو روحاني طور تي پاڻ کي خدائي
 رحمت جي حالت ۾ ڏسي ته توڙي اهو قتل ڪري يا شراب نوشي ڪري
 ته به خدا ان ۾ ڪو گناهه نه ڏسندو... سموري ڌرتي تي درويش موجود
 آهن، ۽ هر هنڌ چڱن ماڻهن جي جماعت لازم موجود هوندي“ (38)

اسپنوزا وانگر رنٽرس تي به دهریت جو الزام لڳو. انهن ڄاڻي وائي پنهنجي عمل
 جي آزادي ۾ عيسائي ريتن رسمن کي ٽوڙيو ۽ گستاخي واري انداز ۾ دعوا ڪيائون ته خدا
 ۽ انسان جي وچ ۾ ڪوبه امتيازي فرق ڪونهي. هر ڪو ماڻهو ڪانت يا اسپنوزا جي
 سائنسي خيالن واري اهليت رکندڙ ڪونه ٿو. پر رنٽرس جي خودشانائي يا ڪيڪرس
 جي باطني لات ۾ اهڙو اُمنگ ڏسڻ ممڪن آهي جيڪو هڪ صدي پوءِ فرينچ انقلابين
 طرفان ظاهر ڪيل خواهش جهڙو ساڳيو هيو جن عبادتگاهه ۾ عقل جي ديوي کي تخت
 نشين ڪيو. گهڻن رنٽرس مسيحا هجڻ جي دعوا ڪئي يعني خدا جو وري اوتار بڻجڻ.
 جنهن کي نئين بادشاهي قائم ڪرڻي هئي. اسان وٽ انهن جي زندگين جو جيڪو
 احوال موجود آهي ڪن معاملن ۾ ذهني انتشار ڏانهن اشارو ڪري ٿو پر ان هوندي به
 لڳي ٿو ته انهن ظاهري طرح پنهنجي زماني جي انگلستان ۾ ماڻهن جي روحاني ۽
 سماجي ضرورت جو تدارڪ ڪندي پنهنجن پيروڪارن جو ڌيان ڇڪايو هيو. ائين
 وليمر فرئنڪلن (William Franklin) جهڙي معزز ماڻهو 1646ع ۾ جڏهن ان جو ڪٽنب
 طاعون جي ور چڙهي ويو هيو ته اهو ذهني طور پيمار ٿي پيو هيو پاڻ لاءِ خدا ۽ عيسيٰ
 هجڻ جو اعلان ڪيو پر بعد ۾ توبه تائب ٿيو ۽ معافي گهريائين. اهو پنهنجين
 صلاحيتن جو مڪمل مالڪ ٿي لڳو پر ان جي باوجود ان پنهنجي زال کي ڇڏي ڏنو ۽
 ٻين عورتن سان سمهڻ لڳو نتيجي ۾ پڌري پٽ بي مانائتي ۽ پينو زندگي گذاريندو
 رهيو. انهن عورتن مان مٿري گڊبري (Mary Gadbury) نظارا ڏسڻ ۽ آواز ٻڌڻ شروع
 ڪيا ۽ هڪڙي نئين سماجي نظام جي اڳڪٿي ڪيائين جيڪو مڙني طبقاتي فرقن
 کي ختم ڪندو. ان فرئنڪلن کي پنهنجو مالڪ ۽ مسيحا سمجهيو. لڳي ٿو ته انهن
 پيروڪارن جو وڏو تعداد گڏ ڪيو هيو پر اهي 1650ع ۾ گرفتار ٿي ويا. انهن کي
 گتڪو ڪڍي برائيڊ ويل (Bride well) واري جيل ۾ قيد ڪيو ويو. اٽڪل ساڳي
 زماني ۾ جان رابنس (John Robbins) نالي هڪڙي ماڻهوءَ جي پڻ خدا طور تعظيم
 ڪئي وئي هئي: ان خدا ۽ پيءُ (”دي فادر“ The Father) هجڻ جي دعوا ڪئي ۽ انهي
 خيال جو هيو ته ان جي زال جلد دنيا کي چوٽڪارو ڏياريندڙ ڪي جنم ڏيندي
 ڪجهه تاريخدان انهي ڳالهه کان انڪار ڪن ٿا ته رابنس يا فرئنڪلن جهڙا ماڻهو
 ڪو رنٽرس هيا، اهي انهي ڳالهه ڏانهن ڌيان ڇڪائين ٿا ته اسان انهن جي سرگرمين

بابت رڳو انهن جي مخالفن کان ٻڌو آهي جن ٿي سگهي ٿو ته اختلافي سببن ڪري انهن جي عقيدن کي بگاڙي پيش ڪيو هجي. پر جئڪب باٿملي (Jacob Bauthumely)، رچرڊ ڪوپن (Richard Coppin) ۽ لارينس ڪلارڪسن (Laurence Clarkson) جهڙن نالي وارن رنٽرس جون ڪجهه عبارتون موجود آهن جيڪي نظرين جي ساڳي پيچيدگي ڏيکارين ٿيون: انهن هڪڙي انقلابي سماجي عقيدو جي پرچار ۾ ڪئي. باٿملي پنهنجي رسالي ”دي لائيٽ ائڊ ڊارڪ سائيڊس آف گاڊ“ (1650ع) ۾ خدا بابت اهڙن محاورن ۾ ڳالهائي ٿو جيڪي صوفين جي عقيدو جي ياد ٿا ڏيارين ته خدا انسان جي اک، ڪن ۽ هٿ آهي جيڪو ان ڏانهن رجوع ڪري ٿو: ”اي خدا، مان ڇا چوندس ته تون ڇا آهين؟“ اهو پڇي ٿو. ”جيڪڏهن مان چوان ته مان توکي ڏسان ٿو ته اها ڪائي ڳالهه ڪونهي پر تون ئي پنهنجي ذات کان واقف آهين: چو ته مون ۾ توکي ڏسڻ لاءِ ڪابه اهليت ڪونهي پر تون خود: جيڪڏهن مان چوان ته مان توکي ڄاڻان ٿو ته اها ڪا بهي ڳالهه ڪونهي پر تنهنجي ذات جو علم.“ (39) عقليت پسندن وانگر باٿملي تشليث جي عقيدو کي رد ڪري ٿو ۽ وري هڪڙي صوفي وانگر عيسيٰ (عليه السلام) جي الوهيت ۾ اهو چوندو پنهنجي يقين کي پڪو ڪري ٿو ته جڏهن اهو الوهي هيو ته پوءِ خدا فقط هڪڙي انسان ۾ ظاهر نٿو ٿي سگهي: ”اهو حقيقي طور ۽ پڪ سان هڪڙي انسان عيسيٰ (عليه السلام) سان گڏ ٻين انسانن ۽ مخلوقات جي جسمن ۾ به واسو ڪري ٿو.“ (40)

امتيلازي ۽ مقامي ٿيل خدا جي عبادت بت پرستي جو هڪڙو قسم آهي: بهشت ڪا جاءِ ڪونهي پر عيسيٰ (عليه السلام) جي روحاني موجودگي آهي. باٿملي کي پڪ هئي ته خدا بابت بائيبل وارو نظريو اڻ پورو هيو: گناه ڪو عمل ڪونهي پر هڪڙي حالت آهي يعني پنهنجي الوهي فطرت کان گهٽتائي ڏانهن ڪرڻ. البت پر اسرار نموني ۾ خدا ڏوه ۾ موجود آهي، جيڪا بس خدا جو ”هڪڙو اونداهو پهلو“ آهي يعني رڳو سوجهري جي ڪمي.“ (41)

باٿملي جي مخالفن کيس دهريو سڏي مذمت ڪئي هئي پر ان جو ڪتاب توڙي جو ان ۾ بدتميزي وارو لهجو استعمال ٿيل آهي فاخس (Fox)، ويزلي (Wesely) ۽ ززنينبرگ (Zinzenburg) جي جذبي کان هٽيل ڪونهي. بعد وارن پيئيٽسٽن (Pietistan) ۽ ميٿاڊسٽن (Methodists) وانگر باٿملي اهڙي خدا کي داخلا ڏئي ڪوشش ڪري رهيو هيو جيڪو ڏورانهون ۽ بي رحمي ڪري اختلافي ٿي ويو هيو ۽ روايتي عقيدو کي مذهبي تجربن منجهه بدلائڻ جي ڪوشش ڪيائين. ان انسانذات جي لازمي اميد پرستي واري خيال ۽ اختيار کان انڪار ڪرڻ ۾ پڻ هم خيالي ڏيکاري جنهن سان بعد ۾ روشن خيالي وارن فلاسفرن ۽ انهن جن ”دل جي مذهب“ سان اتفاق ڪيو هيو پڻ هم خيالي ڏيکاري

باٿملي گناه جي تقدس واري انتهائي جوشيلى ۽ تخريبي عقيدو سان ڊل لڳي ڪري رهيو هيو. جيڪڏهن خدا سڀ ڪجهه هيو ته گناه ڪجهه به ڪونه هيو. اهڙو

بيان جيئن لارينس ڪلارڪسن ۽ الاسٽيئر ڪوپ جهڙن رنٽرس پڻ عالم آشڪار انحرافي ڪرڻ ذريعي يا ڪلم ڪلا گستاخي ۽ گستاخي ڪرڻ ذريعي مروج جنسي ضابطي جي وضاحت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ڪوپ خاص طور تي شراب پيئڻ ۽ سگريٽ چڪڻ ڪري مشهور هيو. هڪڙو پيرو جڏهن اهو رنٽر ٿي ويو ته اهو اهڙين ڳالهين ۾ ڪاهي پيو جيڪي ظاهري طرح بدڪلامي ڪرڻ ۽ بيچڙائي لاءِ گهڻي عرصي کان دٻيل تانگهه جي نشاني هيون. اسان ان بابت لنڊن جي هڪڙي گرجا جي ممبر تي ويهي ڪلاڪن تائين ڳارگند ڪندي ٻڌو آهي ۽ هڪڙي مسافر خاني جي مالڪيائي کي اهڙي هيبت سان گهٽ وڌ ڳالهائين جوان جي خاموش ٿيڻ کان پوءِ به اها ڪلاڪن تائين ششدر لڳي پئي هئي. اهو سڀ انسانذات جي گناهگاري تي ان جي اخلاق کان ڪريل ذهني توجه سان جذبا دٻائيندڙ پيوريٽن ضابطي خلاف ردعمل طور ٿيو هوندو. فاحس ۽ ان جي ڪئڪرس زور ڏئي چيو ٿي ته گناه کان ڪنهن به طريقي سان فرار ممڪن ڪونهي. ان يقيني طور پنهنجن دوست ساٿين کي گناه لاءِ ڪونه ٿي همٿايو ۽ رنٽرس جي شهوت پرستي کان نفرت ٿي ڪيائين پر اهو هڪڙي وڌيڪ خوش اميدي واري ڪوشش ڪري رهيو هيو. لارينس پنهنجي رسالي (مقالي) ۾ دليل پيش ڪيو ته جيئن ته خدا سڀني شين کي سٺو ٺاهيو هيو تنهن ڪري ”گناه“ صرف انسانن جي ذهني تصور ۾ موجود آهي. خدا خود بائيبل ۾ اعلان ڪيو هيو ته اهو اونداهي کي روشن ڪري ڇڏيندو. وحدانيت پرستن هميشه گناه جي حقيقت کي ذهن نشين ڪرڻ کي ڏکيو سمجهيو هيو توڙي جو صوفين هڪڙو وڌيڪ گلي تصور ڳولڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ناروچ واري جوليان اها ڳالهه مڃي ٿي ته گناه ”مناسب“ هيو ۽ ڪنهن سبب ضروري هيو. قبلائين صلاح ڏني هئي ته گناه ڳجهي نموني خدا ۾ ڄميل آهي. ڪوپ ۽ ڪلارڪسن جهڙن رنٽرس جي غير معمولي آزاديءَ جي پرچار کي هڪڙي جابرائي عيسائيت کان جند ڇڏائڻ جي اڍنگي ۽ تڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهجي ٿو جنهن عيسائيت ايمان واري کي ڪاوڙيل ۽ انتقامي خدا جي عقيدتي سان دهشت زده ڪري ڇڏيو هيو. عقليت پسند ۽ ”روشن خيال“ عيسائي پڻ اهڙي مذهب جي پيڙين (بندشن) کي ٽوڙڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا جن خدا کي هڪڙي ظالم اختيارداري طور پيش ڪيو هيو. ۽ وچٿري معبود ڳولڻ جي ڪوشش ڪيائون.

سماجي تاريخدانن اها ڳالهه محسوس ڪئي آهي ته مغربي عيسائيت آرٽ مڃائڻ لاءِ زور زبردستي ڪرڻ ۽ اجازت ڏيڻ واري عمل جي زمانن جي پنهنجي پرتشدد هيراڦيرين ڪري دنيا جي مذهبن منجهه لاٿائي آهي. انهن اهو پڻ محسوس ڪيو آهي ته زور زبردستي وارا مرحلا عام طور (اکثر) تي مذهبي جاڳرتا يا تجديد سان هر آهنگ هوندا آهن. روشن خيالي جي وڌيڪ مطمئن اخلاقي ماحول لاءِ مغرب جي اڪثر علائقن ۾ ڪاميابي وڪٽورين دور جي ڏاڍاين ذريعي حاصل ٿي هئي، جنهن دور سان گڏوگڏ هڪڙي وڌيڪ بنياد پرستي واري مذهبي شوق جو اڀار موجود هيو. اسان پنهنجي زماني

پر 1960ع واري ڏهاڪي جي آزاد خيال معاشري کي ڏٺو آهي ته اهو 1980ع واري ڏهاڪي جي وڌيڪ سولي ۽ سادي اخلاقي ضابطي کي جاءِ ڏئي رهيو هيو جيڪو مغرب ۾ عيسائي بنياد پرستي جي اُڀرڻ سان هم آهنگ ٿيو آهي. اهو هڪڙو منجهيل واقعو آهي، جنهن جو بيشڪ ڪو هڪڙو سبب ڪونهي. بهرحال، اهو انهي کي خدا جي نظر تي سان ملائڻ لاءِ هر ڪاٺي رهيو آهي، جنهن خدا کي مغرب جي ماڻهن ڏکيو محسوس ڪيو آهي. وچين دور (قرون وسطي) جي ديني عالمن ۽ صوفين محبت واري خدا بابت تبليغ ڪئي هوندي پر ڪليسا ئي دروازن مٿان خوفناڪ سزائن شرمناڪ اڏيتن جو نقشو چٽيندي هڪڙي ٻي ڪهاڻي ٿي ٻڌائي. جيئن اسان کي معلوم ٿيو آهي ته مغرب ۾ خدا جي احساس جي اڪثر اونداهه ۽ جدوجهد طور سڃاڻپ ڪرائي وئي آهي. ڪلارڪسن ۽ ڪوپ جهڙا رنٽرس عيسائي ريتن رسمن جي مذاق اڏائي رهيا هيا ۽ ساڳي وقت گناهه جي تقدس جو اعلان ڪري رهيا هيا جڏهن ته يورپ جي مختلف علائقن ۾ جادوگري جو جنون چوٽ تي چڙهيل هيو. ڪرام ويل جي انگلستان وارا بنياد پرست عيسائي پڻ ان خدا ۽ ان مذهب جي خلاف نفرت جو اظهار ڪري رهيا هيا جيڪي گهڻو ڊيجاريندڙ ۽ تقاضا ڪندڙ هيا.

عيسائين جو نئون بنياد پرست فرقو جيڪو سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين دوران مغرب ۾ ظاهر ٿيڻ شروع ٿيو هيو، اهو گهڻو تڻو اخلاق کان ڪريل هيو ۽ پرتشدد ۽ ڪڏهن ڪڏهن خطرناڪ جذبن ذريعي ان جي خاصيت ظاهر ٿي ويندي هئي. اسان ان کي عظيم جاڳرتا طور سڃاڻڻ مذهب جي جوش جي لهر ۾ ڏسي سگهون ٿا جنهن 1730ع جي ڏهاڪي دوران نئين انگلنڊ کي لوڙهي ڇڏيو. ان جوش کي جارج وٽفيلڊ، جيڪو ويزلي جو شاگرد ۽ ساٿي هيو، انجيل جي پرچار ذريعي ۽ ييل (Yale) يونيورسٽي جي گريجوئيٽ جوناٿن ايڊورڊس (Jonathan Edwards)، 1703ع کان 1758ع، دوزخي باهه جهڙن خطبن ذريعي اڀاريو هيو. ايڊورڊ انهي جاڳرتا کي پنهنجي مضمون ”اي فيٿفل نئريٽو آف دي سرپرائيزنگ ورڪ آف گاڊ ان نارٿمپٽن، ڪنيڪٽيڪٽ“ (A Faithful Narrative of the Surprising work of God in Northampton, Connecticut) ۾ کولي بيان ڪيو آهي. اهو گرجا جي چوڌاري وسندي ۾ رهندڙ پنهنجن ڳوٺاڻن لاءِ چوي ٿو ته اهي ڪي معمولي ماڻهو ڪونهن: اهي سنجيدا، خوش اخلاق ۽ سٺا ماڻهو هيا پر مذهبي گرم جوشي جي ڪوٽ هين. اهي ڪنهن به ٻي وسندي جي مردن ۽ عورتن کان نه سٺا هيا نه خراب هيا. پر 1734ع ۾ ٻه نوجوان ماڻهو انتهائي خراب نموني ۾ اوچتي موت ڪري مئا ۽ انهي معاملي (اهو ظاهر ٿيو ته خود ايڊورڊس طرفان ڪجهه خطرناڪ لفظن ذريعي پٺڀرائي ڪرڻ ڪري) شهر کي مذهبي جوش جي جنون ۽ وحشت منجهه ٻوڙي ڇڏيو. ماڻهن مذهب کان سواءِ ٻي ڪا ڳالهه ڪونه ٿي ڪئي. انهن ڪم ڪار ڇڏي ڏنو ۽ سڄو ڏينهن بائيبل پڙهڻ ۾ گذاريندا هيا. اٽڪل ڇهن مهينن ۾ معاشري جي سڀني طبقن منجهان اٽڪل ٽي سو ماڻهو نئين فرقي ۾ شامل ٿيا: ڪڏهن ڪڏهن هفتي ۾ پنج ڄڻا به ٿي ويندا هيا. ايڊورڊس

انهي جنون کي خود خدا جو سڌو سنئون ڪم سمجهيو: هن جوان ڳالهه مان مڪمل طور لغوي مطلب هيو. اها بنهه خدا ترسي واري ڳالهه ڪونه هئي. چوٽه ان وري وري چيو ته نئين انگلنڊ ۾ ڪيل ورتاءِ مطابق ”لڳي ٿو ته خدا پنهنجي عام اصول کان ٻاهر هليو ويو هيو“ ۽ ماڻهن کي هڪڙي حيرت انگيز ۽ غير معمولي نموني ۾ هلائي رهيو هيو. بهرحال، ائين چوڻو پوي ٿو ته مقدس روح ڪڏهن ڪڏهن پاڻ کي ڪجهه وڌيڪ هسٽريائي نشانين ۾ پڌرو ڪيو آهي. ايڊورڊس اسان کي ٻڌائي ٿو ته ڪڏهن ڪڏهن اهي خدا جي خوف کان ”ڏکي“ ويندا هيا. ۽ ”گناهه جي احساس هيٺ هڪڙي اوڙاهه ۾ غرق ٿي ويندا هيا، چوٽه اهي ائين سوچيندا هيا ته اها ڳالهه خدا جي رحمت کان پري آهي.“ انهيءَ تي وڏي حوصلي سان ڪاميابي ماڻي سگهندا هيا. جڏهن اهي پاڻ کي اوچتو محفوظ سمجهندا هيا. اهي ڪلڻ ۽ تهڪ ڏيڻ شروع ڪندا ۽ ساڳي وقت ٻوڏ وانگر وهندڙ ڳوڙها ڳاڙيندا هيا. ۽ وچ وچ ۾ سڌا ڪا پري روئيندا هيا. ڪڏهن ڪڏهن پنهنجي گرم جوشي جي اظهار لاءِ وڏي آواز سان رڙيون ڪرڻ کي روڪي ڪونه سگهندا هيا. (42) اسان واضح طور تي انهي ماڻ واري ضابطي کان خالي آهيون جنهن لاءِ سڀني مکيه مذهبي روايتن ۾ صوفين مڃيو آهي ته اهو حقيقي روشن خيالي جو معيار آهي.

اهي شديد جذباتي متاستائون آمريڪا ۾ مذهبي تجديد يا جاڳرتا جي سڃاڻپ رهيون آهن. اها هڪڙي نئين ابتدا هئي. ڪشالي ۽ جاڳوڙ جي پرتشدد هلچلن ذريعي عمل ۾ آيل، خدا سان مغربي مقابلي جو هڪڙو نئون مؤقف. جاڳرتا پسگردائي وارن شهرن ۽ ڳوٺن ۾ وڃڻ هندنڙ بيماري وانگر پکڙجي وئي، بلڪل اهڙي ڳالهه هڪ صدي پوءِ ٿي جڏهن نيويارڪ رياست کي سڙي تباهه ٿيل علائقو سڏيو ويو چوٽه ان کي مذهبي جوش جي شعلن سان باقاعدي ساڙيو ويو هيو. ان اوج واري حالت دوران ايڊورڊس محسوس ڪيو ته ان جا پيروڪار سمجهن ٿا ته سموري دنيا دلڪش آهي. اهي پاڻ کي بائيبل کان ڌار ڪونه ڪري سگهندا هيا ۽ ڪاٺ به پلجي ويندا هيا. بنا ڪنهن حيراني جي انهن جو جذبو ختم ٿي ويو ۽ اٽڪل ٻن سالن کان پوءِ ايڊورڊس محسوس ڪيو ته ”اها ڳالهه گهڻو چٽو ٿيڻ شروع ٿي وئي ته اسان مان آهستي آهستي خدا جو احساس نڪرندو پئي ويو.“ ٻيو ته، اهو استعاري طور ڪونه ڳالهائي رهيو هيو: ايڊورس مذهبي معاملن ۾ هڪڙو صحي مغربي لفظ پرست هيو. اهو انهي ڳالهه جو قائل هيو ته انهن منجهه جاڳرتا خدا جي سڌي سنئين الهام ذريعي آئي هئي: يعني مقدس روح جي محسوس ٿيندڙ سرگرمي، جيئن روح القدس جي پهرين وحي (پينٽيڪوسٽ Pentecost) تي ٿيو هيو. جڏهن خدا ذهن مان ائين نڪري ويو هيو جهڙي نموني اوچتو آيو هيو ۽ ان جي جاءِ وري بلڪل لغوي طور. شيطان والاري هئي. اوج جي جاءِ هاڻي آڳاٽائي مايوسي والاري هئي. پهريان هڪڙي غريب ماڻهو پنهنجي نڙي وڍي پاڻ کي ماريو: ان کان پوءِ ان شهر ۽ ٻين شهرن ۾ ائين پئي لڳو ته ان واقعي گهڻن ماڻهن کي همٿايو پئي ۽ انهن تي دٻاءُ پئي وڌو ته اهي به ائين ڪن جيئن ان ماڻهو ڪيو هيو. ڪيترن ان ڳالهه

کي پنهنجي مٿان زوريءَ مڙهيو ته ڄڻ ڪنهن شخص ان سان ڳالهائيندي چيو ”توهان پنهنجي نڙي وڊيو هاڻي هڪڙو سٺو موقعو آهي. هاڻي!“ ٻه ماڻهو عجيب ۽ جوشيلن وهن سان چريا ٿي ويا. (43) انهي فرقي ۾ وڌيڪ ماڻهو شامل ٿيڻ بند ٿي ويا پر جيڪي ماڻهو انهي تجربي مان گذري پڇيا، اهي جاڳرتا کان اڳ واري حالت کان به وڌيڪ مات پسند ۽ خوشي وارا ٿي ويا، يا ائين ايدورڊس اسان کي اعتبار ڪرايو هجي. جوناتن، ايدورڊس ۽ ان جي پيروڪارن جو خدا جنهن پاڻ کي اهڙي غير فطري ۽ ڏکيائي ۾ ظاهر ڪيو اهو هميشه وانگر پنهنجن ٻانهن سان پنهنجن وهنوارن ۾ واضح طور تي بلڪل ڊيچاريندڙ ۽ اره زورائو هيو. جوش جون پر تشدد لهرن، جنوني غرور ۽ انتهائي مايوسي ڏيکارين ٿا ته آمريڪا جي غريب طبقي جي اڪثر ماڻهن جڏهن انهن کي خدا سان رابطا ڪرڻا هوندا هيا پنهنجي توازن کي برقرار رکڻ ڏکيو محسوس ڪيو. اها ڳالهه هڪڙي يقين کي پڻ ظاهر ڪري ٿي جيڪو اسان کي نيون جي سائنسي مذهب ۾ پڻ ملي ٿو ته دنيا ۾ جيڪو ڪجهه ٿئي ٿو ان هر ڳالهه لاءِ خدا سڌو سنئون ذميوار آهي.

انهي انتهائي جذباتي ۽ غير معقول مذهبيت کي ان جي بانيڪار ابن (”فائونڊنگ فادر“) جي تڪيل توريل مات سان گڏائڻ ڏکيو آهي. ايدورڊس جا گهڻا مخالف هيا جيڪي جاڳرتا جي شديد تنقيد ڪندا هيا. ڪشاده دلي وارن ماڻهن خيال ظاهر ڪيو ته خدا پاڻ کي صرف سمجه لائق نموني ۾ ظاهر ڪيو آهي، نه ڪي انساني معاملن منجهن پر تشدد لاون ۾. پر ايلن هيمرت (Alan Heimart) ”رليجن ائنڊ ڊي آمريڪن مائينڊ: فرمادي گريٽ اوپڪنگنگ ٿو ڊي روليشن“ ۾ بحث ڪري ٿو ته جاڳرتا جي شروعات سرهاڻي جي جاکوڙ لاءِ روشن خيال آدرش جو انجيلي نقط نظر هيو: ان اهڙي دنيا مان وجودي آزادي جي نمائندگي ٿي ڪئي، جنهن ۾ هر شي طاقتور انديشي کان خبردار ڪري ٿي. (44) جاڳرتا غريب آبادين ۾ ظاهر ٿي، جتي ماڻهن لاءِ هن دنيا ۾ خوشيءَ جون اميدون گهٽ هيون، سڌريل روشن خيالي جي اميدن باوجود ايدورڊس دليل ڏنو هيو ته ٻيهر شروعات جي تجربي هڪڙي خوشي جي احساس ۽ سونهن جي هڪڙي ادراڪ جو نتيجو پيش ڪيو جيڪو ڪنهن به فطري احساس کان بلڪل مختلف هيو. تنهن ڪري جاڳرتا ۾ خدائي تجربي نئين دنيا جي روشن خيالي کي آبادين ۾ ٿورن ڪامياب ماڻهن جي مقابلي ۾ گهڻن ماڻهن لاءِ دستياب ڪري ڇڏيو هيو. اسان کي اها ڳالهه پڻ ياد ڪرڻي پوندي ته فلسفاتي روشن خيالي جو پڻ نيم مذهبي آزادي طور تجربو ٿيو هيو. جوناتن ايدورڊس جي خدا 1775ع واري انقلابي جوش ۾ پڻ مدد ڪئي. انقلابين جي نظر ۾ برطانيه ان نئين لاٽ کي وڃائي ڇڏيو هيو جيڪا پيوريٽن انقلاب دوران ڀرپور چمڪيلي انداز ۾ پري هئي ۽ هاڻي جهڪي ۽ اُجهامندڙ پئي لڳي. اهي ايدورڊس ۽ ان جا ساٿي هيا جن هيٺين طبقي جي آمريڪين جي انقلاب ڏانهن پهريون قدم کڻڻ لاءِ رهنمائي ڪئي.

ايدورڊس جي مذهب لاءِ مسيح جي آمد جو عقيدو (ميسيانزم Messianism) لازمي هيو: انساني ڪوشش خدا جي بادشاهي جي آمد کي تڪڙو ڪندي، جيڪا نئين دنيا ۾

قابل حصول ۽ پڌري پٽ هئي. خود جاڳرتا (پنهنجي المناڪ پڄاڻي جي باوجود) ماڻهن کي يقين ڪرايو ته بائيبل ۾ بيان ڪيل چوڻڪاري جو عمل شروع ٿي ويو هيو. خدا انهي رٿيل ڪارروائي تي سختي سان پابند هيو. ايڊورڊس تثليث جي عقيدې جي هڪڙي سياسي تشريح پيش ڪئي: پٽ (حضرت عيسيٰ عليه السلام) ”خدا جي سمجھ ذريعي پيدا ڪيل ديوتا“ هيو ۽ نئين خودمختيار دنيا جو هڪڙو تفصيلي خاڪو. روح يعني ”عمل ۾ جان پيدا ڪندڙ ديوتا“ اهڙي طاقت هئي جيڪا انهي بنيادي رٿا کي وقت ۾ سرانجام ڪرائيندي (45) آمريڪا جي نئين دنيا ۾ خدا انهي موجب ڌرتي تي خود پنهنجن برترين جو جائزو وٺڻ جي قابل هوندو. معاشرو خود خدا جي ”عظمتن“ جي شاهدي ڏيندو. نئون انگلستان ”جبل تي هڪڙو شهر“ هوندو، جيئن اٽيلن (Gentiles) يعني غيريهودي يا لادينن لاءِ هڪڙي لاث ”ان مٿان بيٺل جيهووا (Jehova) جي جلوي جي عڪس سان چمڪندڙ جيڪو سڀني لاءِ ڪشش ڪندڙ (پرڪشش) ۽ موهيندڙ هوندو.“ (46) تنهن ڪري جونائڻ ايڊورڊس جو خدا خودمختيار دنيا ۾ مثالي نمونو ٿي ويندو: حضرت عيسيٰ عليه السلام کي هڪڙي سٺي معاشري ۾ روپ ڏنل سمجهيو ويو.

پيا ڪالوني (Calvinists) ترقيءَ ۾ سڀ کان اڳين قطار ۾ هيا: انهن ڪيمسٽري کي آمريڪا ۾ نصاب منجهه متعارف ڪرايو ۽ ايڊورڊس جي پوٽي ٿموٿي ڊوائٽ (Timothy Dwight) سائنسي علم کي انسانذات جي مڪمل تڪميل لاءِ هڪڙي تمهيد طور ڏنو. انهن جو خدا علم مخالف ڪونه هيو جيئن آمريڪي آزاد خيالن ڪڏهن ڪڏهن سمجهيو ٿي. ڪالونين (Calvinists) نيوٽن جي نظريه ڪائنات کي پسند ڪونه ٿي ڪيو جنهن خدا کي هڪڙو دفعو شين کي آغاز ڏيڻ کان پوءِ لاتعلق ڪري ڇڏيو هيو. اسان کي جيئن معلوم آهي ته انهن ان خدا کي ترجيح ٿي ڏني جيڪو لغوي طور تي دنيا ۾ سرگرم هيو: انهن جي قضاوقدر واري عقيدې ظاهر ڪيو ٿي ته انهن جي خيال مطابق خدا هر ان سٺي يا خراب ڳالهه لاءِ اصلي ذميوار هيو جيڪا هتي ڌرتي تي واقع ٿئي ٿي. انهيءَ جو مطلب اهو ٿيو ته سائنس فقط ان خدا بابت ٻڌائي سگهي ٿي جيڪو پنهنجي مخلوق جي سمورين سرگرمين ۾ حواسن ذريعي پروڙي سگهيو - فطري ذاتي، جسماني ۽ روحاني - انهن سرگرمين ۾ پڻ جيڪي اتفاقي هونديون آهن. ڪن ڳالهين ۾ ڪالوني پنهنجين سوچن ۾ آزاد خيالن (”لبرلس“ Liberals) جي مقابلي ۾ وڌيڪ جرئت مند هيا. آزاد خيال انهن جي تجديد پسندي جا مخالف هيا ۽ ”خيالي ۽ حيران ڪن سوچن“ واري سادي عقيدې کي ترجيح ٿي ڏنائون. جنهن ايڊورڊس ۽ وٽفيلڊ وانگر تجديد پسندن جي پرچار ۾ انهن کي پريشان ٿي ڪيو. ايلن هيمرت ٻڌائي ٿو ته آمريڪي معاشري ۾ عقليت پسندي جي مخالفت جا لاڙا ڪالونين ۽ انجيلين سان ڪونه ٿا ملن پر چارلس چانسي (Charles Chauncey) يا سيموئل ڪئنسي (Samuel Quincey) جهڙن منطقي بوستونين (Bostonians) ۾ ملن ٿا جن خدا بابت اهڙن نظرين کي ترجيح ڏني جيڪي وڌيڪ واضح ۽ صاف هيا. (47)

يهوديت جي اندر پڻ ڪجهه ساڳيون قابل غور ترقيون ٿيون هيون جن پڻ يهودين منجهه عقل پسنداڻن خيالن جي پڪڙجڻ لاءِ رستو تيار ڪيو ۽ گهڻن کي يورپ ۾ جينٽائيل (Gentile) يعني غير يهودي آبادي سان جذب ٿيڻ جي قابل بڻايا. 1666ع واري قيامت جهڙي سال ۾ هڪڙي يهودي مسيحا اعلان ڪيو ته چوٽڪاري جو ڏينهن اچڻ وارو آهي ۽ ان کي سڄي دنيا ۾ يهودين جوشيلي انداز ۾ قبول ڪيو هيو. شبيٽائي زيو (Shebbetai Zevi) هيڪل سليمان جي تباهي جي ورسي واري ڏينهن تي 1626ع ۾ ايشيا مائنر ۾ سميرنا (Smyrna) ۾ دولتمند سيفردي يهودين ۾ ڄائو هيو. جڏهن اهو وڏو ٿيڻ لڳو ته ان ۾ عجيب لاڙا پيدا ٿي ويا جن کي شايد اسان اڄوڪي دور ۾ ذهني خلل وارا دورا چئي سگهنداسين. ان تي شديد مايوسي جو وقت اچي ويندو هيو ۽ پنهنجي ڪٽنب کان الڳ ٿلڳ ٿي اڪيلائي ۾ رهڻ لڳندو هيو. اڳتي هلي انهن دورن جي جاءِ سڪون والاري جنهن بي خوديءَ تي وڃي دنگ ڪيو. انهن ”اعصابي“ دورن دوران اهو ڪڏهن ڪڏهن اطمينان سان ماڻهن سامهون موسوي شريعت جي پيڪڙي ڪندو هيو: اهو ڪلر ڪلا حرام قرار ڏنل کاڌا کائيندو هيو ۽ خدا جا پاڪ نالا ورجائيندو هيو ۽ دعوا ڪندو هيو ته کيس هڪڙي خاص الهام ذريعي ائين ڪرڻ لاءِ اتساهيو ويو آهي. ان پاڻ کي مسيحا سمجهيو جنهن جو گهڻي زماني کان انتظار ڪيو پئي ويو. آخرڪار رين ان ڳالهه کي گهڻو برداشت ڪونه ڪيو ۽ 1656ع ۾ انهن شبيٽائي کي شهر مان ٻاهر ڪڍي ڇڏيو. اهو سلطنت عثمانيه جي يهودي برادرين منجهه رلندو ڦرندو رهيو. استنبول ۾ هڪڙي دماغي دوري دوران اعلان ڪيائين ته توريت منسوخ ٿي ويو آهي. وڏي واڪي رڙڪيائين: ”تون ٻاجهارو آهين، اي مالڪ اسان جا خدا، جيڪو منع ڪيل ڳالهين جي اجازت ڏئي ٿو!“ قاهره ۾ هڪڙي عورت سان شادي ڪرڻ ڪري بدنامي جو سبب بڻيو اها عورت 1648ع ۾ پولنڊ ۾ خوني ڪاررواين مان بچي پڇي آئي هئي ۽ هاڻي طوائف طور زندگي گذاري رهي هئي. 1662ع ۾ شبيٽائي بيت المقدس (يروشليم) لاءِ سفر تي روانو ٿيو: ان وقت اهو ذهني مايوسي واري مرحلي ۾ هيو ۽ ائين ٿي سمجهيائين ته پڪ سان ان تي جن پوت واسو ڪيو آهي. فلسطين ۾ ان ناٿن (Nathan) نالي هڪڙي نوجوان ۽ سڄاڻ ربي بابت ٻڌو جيڪو روحاني عامل هيو. شبيٽائي ان کي ڳولڻ لاءِ غزا ۾ ان جي گهر پهچڻ لاءِ روانو ٿي ويو.

شبيٽائي وانگر ناٿن به اسحاق لوريا جي قبالا جو مطالعو ڪيو هيو. ناٿن جڏهن سميرنا (Smyrna) کان آيل پريشان يهودي سان مليو ته ان کي ٻڌايائين ته اهو جن پوت جي اثر هيٺ ڪونهي: ان جي ڳوڙهي مايوسي ثابت ڪري ٿي ته دراصل اهو هڪڙو مسيحا آهي. جڏهن اهو انهن اونهين ۾ لٿو ٿي ته ان ٻئي طرف جي دشمن طاقتن خلاف ويڙهه ٿي ڪئي. ڪيلپوٿ (Kelipoth) جي دنيا ۾ الوهي تجلين کي جاري ڪندي جيڪي صرف خود مسيحا طرفان ئي عمل ۾ اچي سگهن ٿيون. اسرائيل جي قطعي چوٽڪاري حاصل ڪري سگهڻ کان اڳ شبيٽائي کي دوزخ ۾ وڃي هڪڙي مهم سر

ڪرڻي هئي. پهريان ته شبيثائي تي انهن ڳالهين جو ڪو اثر ڪونه ٿيو پر آخرڪار ناٿن جي خوش گفتاري ان کي قائل ڪيو. 31 مئي 1665ع تي اوچتو ان تي ذهني خوشي طاري ٿي وئي ۽ ناٿن جي همٿائڻ سان ان پنهنجي مسيحيائي مقصد جو اعلان ڪيو. ربي عالمن انهيءَ کي خطرناڪ بيوقوفي قرار ڏئي مڙني ڳالهين کي رد ڪيو پر فلسطين جا اڪثر يهودي شبيثائي ڏانهن ڊيهڙو ڪري آيا، ان انهن ماڻهن مان ٻارهن خليفن چونڊيا جيڪي اسرائيلي قبيلن جا قاضي ٿيڻا هئا، جيڪي جلدئي وري گڏجي هڪ ٿي ويندا. ناٿن اٽلي، هالنڊ، جرمني ۽ پولنڊ سان گڏوگڏ سلطنت عثمانيه جي شهرن ڏانهن خطن ذريعي يهودي برادرين ڏانهن خوش خبريون پهچايون ۽ مسيحيائي جوش جهنگل جي باه وانگر يهودي آبادين منجهه پکڙجي ويو. ڏاڍ ۽ شهر بدري وارين صدين يورپ جي يهودين کي سماجي ڌارا کان اڪيلو ڪري ڇڏيو هيو ۽ معاملن جي انهي اڻوڻندڙ حالت اڪثريت کي اها ڳالهه ميجرائي ڇڏي هئي ته دنيا جو مستقبل رڳو يهودين تي انحصار ڪري ٿو. سيفردي لڏي، جيڪو اسپين جي شهر نيڪالي ڏنل يهودين جو اولاد هيو ليوريائي قبلا کي دل سان قبوليو هيو ۽ اڪثر يهودين اعتبار ڪري ورتو هيو ته ڏکين ڏينهن جي پڄاڻي ٿيڻ واري آهي. انهن مڙني ڳالهين شبيثائي جي مسلڪ کي هٽي ڏني. يهودي تاريخ دوران ڪيترن ماڻهن مسيحا هجڻ جي دعويٰ ڪئي هئي پر ڪنهن کي ڪڏهن ماڻهن جي اهڙي مڃتا ڪونه ملي هئي. اها ڳالهه انهن يهودين لاءِ خطرناڪ ٿي وئي جن کي شبيثائي جي بي ڌڙڪ ڳالهائڻ خلاف تحفظات هيا. ان جا حمايتي يهودي معاشري جي سڀني طبقن سان تعلق رکندڙ هيا؛ شاهوڪار ۽ غريب، لکيل پڙهيل ۽ اڻ پڙهيل، انگريزي، ڊچ، جرمني ۽ اطالوي ٻولين ۾ چوڻ ٿين ۽ ڊگهن وڏن ڪاغذن تي لکيل خوش خبري هر پاسي پکڙجي وئي. ان جي احترام ۾ پولنڊ ۽ لٿونيا (Lithuania) ۾ وڏا جلوس نڪتا. عثماني سلطنت ۾ ان جا پيروڪار گهڻين ۾ انهي نظاري جو بيان ڪندا پئي ويا جيڪو انهن شبيثائي کي تخت تي ويٺل ڏسي ڪيو هيو. سمورو ڪار وهنوار رڪجي ويو، ترڪي جي يهودين چنچر جي ڏينهن وارين عبادتن دوران دعا لاءِ شامل ٿيل سلطان جي نالي کي خارج ڪري ڇڏيو ۽ ان جي بجاءِ شبيثائي جي نالي کي شامل ڪيائون. آخرڪار 1666ع ۾ جڏهن شبيثائي استنبول پهتو ته ان کي باغي سرگرمين جي ڏوهه ۾ پڪڙي گليلپولي ۾ قيد ڪري ڇڏيائون.

صدين جي ڏاڍ، جلاوطني ۽ ذلت کان پوءِ اميد پيدا ٿي هئي. سڄي دنيا ۾ يهودين هڪڙي باطني آزاديءَ جي بي تڪلفي جو تجربو ڪيو هيو جيڪو انهي وجد جهڙو ساڳيو ٿي لڳو جيڪو قبالائين ڪجهه گهڙين لاءِ محسوس ٿي ڪيو جڏهن انهن ڏهن روپن (سيفيراٿ - Sefiroth) واري باطني دنيا تي غور وڻڪر ڪيو ٿي. هاڻي چوڻڪاري جو اهو تجربو رڳو ڪجهه مراعات يافتہ ماڻهن لاءِ مخصوص ٿيل ڪونه هيو پر عام ملڪيت ٿي لڳو. پهريون دفعو يهودين کي احساس ٿيو ته انهن جي زندگي جي اهميت آهي؛ چوڻڪارو هاڻي مستقبل لاءِ اڻ چٽي اميد ڪونه هئي پر هلندڙ دور ۾ حقيقي ۽ ڀر معنيٰ

ڳالهه هئي. چوٽڪاري جو وقت اچي ويو! انهي اوچتي اٿل پٿل (مٺ ست) هڪٽرو اڻ مٺ تاثر قائم ڪيو. سموري يهودي دنيا جون نظرون گڏيلپولي تي ڪتل هيون جتي شبيٽائي پنهنجن شڪارين تي پڻ تاثر قائم ڪري ورتو هيو. ترڪيءَ جي وزير ان کي هڪڙي چڱي موچاري سهوليت واري هنڌ رکيو. شبيٽائي پنهنجن خطن تي صحيح ڪرڻ به شروع ڪئي: ”مان توهان جو مالڪ توهان جو خدا آهيان، شبيٽائي زبوي“ پر ان خلاف مقدمو هلائڻ لاءِ جڏهن ان کي استنبول آندو ويو ته هڪٽرو پيرو وري ان تي ذهني مايوسي جو حملو ٿي ويو. سلطان ان کي مسلمان ٿيڻ يا موت قبول ڪرڻ مان ڪنهن به هڪ ڳالهه جي چونڊ جو اختيار ڏنو. شبيٽائي اسلام قبول ڪرڻ جي چونڊ ڪئي ۽ ان کي هڪدم آزاد ڪيو ويو. ان کي شاهي خزاني مان پگهار ملندي هئي ۽ هڪڙي وفادار مسلمان جي حيثيت ۾ 17 سيپٽمبر 1676ع تي وفات ڪيائين.

قدرتي طور ڊيجاريندڙ خبرن ان جي حمايتن کي بيحد پريشان ڪري ڇڏيو. انهن مان گهڻن اتي جو اتي پنهنجو يقين ختم ڪري ڇڏيو. ريبين ڌرتي تان ان جي ياد کي ميسارڻ جي ڪوشش ڪئي: انهن کي شبيٽائي بابت جيڪي به چويڙيون، خط ۽ رسالا مليا انهن کي ناس ڪري ڇڏيائون. اڄ ڏينهن تائين اڪثر يهودي انهي مسيحاڻي ناکامي ڪري گهرايل آهن ۽ انهيءَ جو اُڀاءُ ڪرڻ ڏکيو ٿو لڳين. ريبين ۽ عقليت پسندن ساڳي طرح ان جي چاپ کي ڪا اهميت ڪونه ڏني آهي. بهرحال، ويجهڙائي ۾ اسڪالرن (دانشورن) انهي عجيب واقعي جو مفهوم ۽ ان جي وڌيڪ اهم نتيجي کي سمجهڻ جي ڪوشش ۾ انجهاني جرشوم شوليم جي پيروي ڪئي آهي. (48) توڙي جو اها عجيب ڳالهه لڳندي پر شبيٽائي طرفان مذهب متاثر ٿيڻ جي باوجود اڪثر يهودي پنهنجي ان مسيحا سان وفادار رهيا. چوٽڪاري جو تجربو اهڙو ته ڳوڙهو ٿيو هيو جو انهن کي اعتبار ئي نٿي آيو ته ڪو خدا انهن کي گمراه ٿيڻ جي اجازت ڏني هئي. اهو چوٽڪاري لاءِ مذهبي تجربي جي نهايت متاثر ڪن مثالن مان هڪٽرو آهي جيڪو رڳو حقيقتن ۽ منطق جي مٿان اهميت رکي ٿو. پنهنجي نئين اميد کي ترڪ ڪرڻ يا هڪڙي منحرف مسيحا کي قبول ڪرڻ جي چونڊ سان مقابلو ڪندي سڀني طبقن جي يهودين جي حيران ڪن ڳالهائين تاريخ جي تلخ حقيقتن آڏو آڻ مڃڻ کان انڪار ڪيو. غزا واري نائن پنهنجي باقي عمر شبيٽائي جي اسرار جي پرچار ڪرڻ لاءِ وقف ڪري ڇڏي: اسلام قبول ڪرڻ سان ان شر جي قوتن سان پنهنجي سڄي جمار واري لڙائي کي جاري رکيو هيو. تاهه ٻيهر، ان کي پنهنجي قوم جي ڳوڙهين پارسائين جي پيچڪڙي ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو ته جيئن اونڌاهي جي ولايت منجهه گهري وڃي ۽ ڪيلپوٽ کي آزاد ڪرائي. ان پنهنجي مقصدي ڪم جي ڏکئي ٻار کي قبول ڪيو هيو ۽ پنهنجي اندر مان ڪفر جي دنيا کي فتح ڪرڻ لاءِ انتهائي گهرين اونهاين ۾ لهي ويو هيو. ترڪي ۽ يونان ۾ اٽڪل ٻه سَو ڪٽنب شبيٽائي سان وفادار رهيا: ان جي وفات کان پوءِ انهن ان جي مثال جي پوٽواري ڪرڻ جو فيصلو ڪيو ته جيئن شر سان ان واري لڙائي کي جاري

رکي سگهن ۽ 1683ع ۾ مجموعي طور تي اهي اسلام قبولي مسلمان ٿي ويا. ڳجهي نموني اهي يهوديت سان وفادار رهيا. ريبين سان قريبي تعلقات قائم رکيائون ۽ هڪ ٻئي جي گهرن ۾ لڪ چوري عبادتن ۾ شامل ٿيندا هيا. 1689ع ۾ انهن جي پيشوا جيڪب ڪيريڊو (Jacob Querido) مڪي جو سفر ڪري حج ادا ڪيو ۽ ان لاءِ مسيحا جي بيوه اعلان ڪيو ته اهو شبيثائي زبوي جو اوتار آهي. ترڪي ۾ اڃا تائين ملحدن جو هڪڙو ننڍڙو ٽولو موجود آهي. جيڪي ظاهري طور صاف سٿري اسلامي زندگي گذاريندا آهن. پر ڳجهي نموني ۾ اهي دلي طور پنهنجي يهوديت کي چنڊڙيل هوندا آهن.

شبيثائي جا ٻيا پيروڪار اهڙين ڏيگهن ۾ ڪونه ويا پر پنهنجي مسيحا ۽ يهودي عبادت سان وفادار رهيا. لڳي ٿو ته شبيثائي جا انهن کان به گهڻا ڳجهي پيروڪار موجود رهيا آهن. اوڻويهين عيسوي صدي دوران ڪيترن ئي يهودين جيڪي ختم ٿي ويا هيا يا يهوديت جو هڪڙو وڌيڪ آزاد خيال طريقو اختيار ڪيو هئائون، ان ڳالهه کي شرمناڪ محسوس ڪيو ته انهن جا ابا ڏاڏا شبيثائي جا پيروڪار هيا، پر اهو ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته ارڙهين عيسوي صدي جي گهڻن مشهور ريبين مڃيو ٿي ته شبيثائي مسيحا هيو. شوليمر دليل پيش ڪري ٿو ته توڙي جو اها مسيحيانيت ڪڏهن به يهوديت ۾ عوامي تحريڪ ڪونه ٿي، پوءِ به ان جي پوئلڳن جو ڳاڻاڻو گهٽ اهميت وارو نه سمجهبو. ان مٿان (Marranos) جو خصوصي ڌيان ڇڪايو هيو جن کي اسپين وارن عيسائيت قبول ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو هيو پر آخرڪار يهوديت ڏانهن موٽي آيا. هڪڙي اسرار طور مذهب متاثر جي گمان انهن جي ڏوه جي احساس ۽ ڏک کي ٿڌو ڪيو. شبيثائي جو نظريو (شباتائيت) موروڪو (مراڪش)، بلقان، اٽلي ۽ لٽونيا ۾ سيفردي برادرين ۾ موجود رهي. ڪجهه ريگيو (Reggio) جي بينجامن ڪوهن (Benjamin Cohn) ۽ مودينا (Modena) جي ابراهام روريگو (Abraham Rorigo) جهڙا ماڻهو نامور قبلائي هيا جن انهي تحريڪ سان پنهنجو تعلق ڳجهو رکيو. بلقان منجهان مسيحائي مسلڪ پوئلڳن ۾ اشڪينازي يهودين ۾ پکڙيو جيڪي مشرقي يورپ جي سامي مخالف تيزي ڪري حوصلو ٽوڙي وينا هيا ۽ ٽڪجي ويا هيا. 1759ع ۾ هڪڙي عجيب ۽ منحوس مبلغ جيڪب فرئنڪ (Jacob Frank) جي شاگردن پنهنجي مسيحا جي مثال جي پيروي ڪئي ۽ اجتماعي طور عيسائيت قبول ڪئي، پر ڳجهه ڳوهه ۾ يهوديت تي ڪارند رهيا.

شوليمر عيسائيت لاءِ هڪڙي چمڪندڙ تشبيهه جي تجويز ڏني ٿو. ڪي سورهن سؤ سال اڳ يهودين جو هڪڙو ٻيو گروهه به هڪڙي خوار ٿيل مسيحا ۾ پنهنجي اميد ترڪ ڪرڻ کان بيوس ٿي ويو هيو جيڪو جبروسلم (يروشلم) ۾ عام ڏوهاري جي موت مٿو هيو. جنهن ڳالهه کي سينٽ پال صليب واري بدنامي سڏيو هيو اها اهڙو ئي صدمو پهچائيندڙ هئي جهڙو مرتد ٿيل مسيحا جي بدنامي. ٻنهي معاملن ۾ پيروڪارن يهوديت جي نئين طريقي جي ابتدا جو اعلان ڪيو جنهن پراڻي طريقي جي جاءِ والاري هئي. انهن هڪڙي مضاد عقيدتي کي قبول ڪيو. عيسائي عقيدو ته صليب جي شڪست ۾

هڪڙي نئين جان هئي اها ڳالهه شبيثائي جي پيروڪارن جي يقين سان هڪجهڙي هئي ته مرتد ٿيڻ (مذهب تبديل ڪرڻ) هڪڙو مقدس راز هيو. ٻنهي گروهن اها ڳالهه مڃي ٿي ته زمين ۾ ٻج پوکڻو هوندو آهي ته جيئن سلوڦڻي لاپ ڏئي. انهن کي يقين هيو ته پراڻو توريت ختم ٿي ويو آهي ۽ اصل مقصد واري قانون ان جي جاءِ والاري آهي. ٻنهي گروهن خدا جي تشليشي ۽ انساني روپ اختيار ڪرڻ وارن نظرين کي ترقي وٺرائي.

سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صدين ۾ رهندڙ اڪثر عيسائين وانگر شبيثائي جي پيروڪارن کي اهو يقين هيو ته اهي نئين دنيا جي چائنٺ تي بيٺا آهن. قبلائين وري وري چيو هيو ته آخري ڏينهن ۾ خدا جا اسرار جيڪي جلاوطني دوران ڏنڌلا ٿي ويا هيا، پٽرا ٿي ويندا. شبيثائي جا پيروڪار جن کي يقين هيو ته اهي مسيحيائي زماني ۾ رهن ٿا، انهن خدا بابت روايتي نظرين کان ڌار ٿيڻ لاءِ پاڻ کي آزاد محسوس ڪيو. توڙي جو ان جو مطلب پٽري پٽ هڪڙي ڪفرائي عقيدو کي قبول ڪرڻ هيو. ائين ابراهام ڪارڊازو (Abraham Cardazo)، وفات 1706ع، جيڪو مٿرانو (Marrano) فرقي وارن ۾ ڄائو هيو ۽ زندگيءَ جي شروعات عيسائي دينيات پڙهڻ سان ڪئي هئائين، سمجهيو ٿي ته انهن جي گناهن ڪري مرتد ٿيڻ سڀني يهودين جي تقدير ٿي وئي هئي. اها انهن لاءِ هڪڙي سزا ٿي وئي هئي. پر خدا پنهنجن ٻانهن کي انهي پيانڪ قسمت کان بچايو هيو. مسيحا کي انهن جي پاران وڏي قرباني پيش ڪرڻ جي اجازت ڏيڻ سان ڪارڊازو خوفناڪ نتيجي تي پهتو ته پنهنجي جلا وطني جي وقت دوران يهودين خدا بابت سمورو حقي علم وساري ڇڏيو هيو.

عيسائين ۽ روشن خيال موحدن وانگر ڪارڊازو جنهن به ڳالهه کي غير مصدقه اضافو سمجهيو ان کي پنهنجي مذهب مان خارج ڪرڻ جي ۽ بائيبل واري سچي عقيدو ڏانهن موٽڻ جي ڪوشش ڪري رهيو هيو. اهو ياد ڪرڻو پوندو ته ٻي عيسوي صدي دوران ڪجهه عيسائي غناستين يسوع مسيح عليه السلام جي لڪل خدا کي يهودين جي ظالم خدا کان مختلف ڏيکارڻ ذريعي سامي مخالف مابعدالطبعيات جو هڪڙو قسم مرتب ڪيو هيو جيڪو خدا دنيا جي تخليق جو ذميوار هيو. هاڻي ڪارڊازو غير شعوري طور تي ان پراڻي نظرئي کي وري تازو ڪيو پر ان کي مڪمل طور الٽ ڪري ڇڏيائين. ان اها پڻ تعليم ڏني ته دنيا ۾ به خدا موجود آهن: هڪڙو اهو خدا هيو جنهن پاڻ کي اسرائيل تي ظاهر ڪيو هيو ۽ ٻيو اهو جيڪو ”عام علم“ هيو. هر سڀيتا ۾ قومن علت اول جي موجودگي کي ثابت ڪيو هيو: اهو ارسطو وارو خدا هيو جنهن کي سموري بي دين (پاگان) دنيا ۾ پوڄيو ويو هيو. انهي معبود کي ڪابه مذهبي سڃاڻپ ڪونه هئي: ان دنيا ڪونه خلقي هئي ۽ ان کي انسانڌات ۾ ڪنهن به قسم جي دلچسپي ڪونه هئي. تنهن ڪري ان بائيبل ۾ پنهنجي سڃاڻپ ڪونه ڪرائي هئي، چوڻ ته ان ۾ ان جو ذڪر يا حوالو ڪونه ٿو ملي. ٻيو خدا جنهن پاڻ کي حضرت ابراهيم عليه السلام حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ٻين نبين سڳورن تي ظاهر ڪيو هيو بلڪل مختلف هيو: ان دنيا کي ڪجهه به

نه (عدم) مان تخليق ڪيو هيو اسرائيل قور کي چوٽڪارو ڏنو هئائين ۽ ان جو خدا هيو. بهرحال. جلاوطني ۾ غير يهودي ماڻهو ساديه (Saadia) ۽ ابن ميمون (Maimonides) جهڙن دانشورن جي چوڌاري گڏ ٿي ويا هيا ۽ انهن جي ڪجهه نظرين کي ذهن ۾ ويهاريو هئائون. ان جي نتيجي ۾ انهن ٻن خدائن کي گڏوچڙ ڪري ڇڏيو ۽ يهودين کي اها تعليم ڏنائون ته اهي ساڳيو ۽ هڪ هيا. نتيجو اهو نڪتو ته يهودين فلاسفرن واري خدا جي عبادت ڪرڻ شروع ڪري ڇڏي هئي جڏهن ته اهو سندن ابن ڏاڏن جو خدا هيو.

ٻن خدائن جو هڪ ٻئي سان ڪهڙو تعلق هيو؟ ڪارڊازو يهودي وحدت پرستي واري عقيدتي کي ترڪ ڪرڻ کان سواءِ انهي واڌو هستي جي وضاحت ڪرڻ لاءِ تثليثي دينيات مرتب ڪئي. هڪڙي خدائي ذات هئي جيڪا ٽن صورتين (چهرن) تي مشتمل هئي: انهن مان پهرين کي ”پاڪ قديم احد“ (عاتقہ کادشه Atika kadisha) سڏيو ٿي ويو. اهو علت اول هيو. ٻيو ”پارزف“ (Parzuf) جنهن جو پهرين مان صدور ٿيو ان کي ”ملڪ ڪادشيہ“ (Malika Kadesha) سڏيو ٿي ويو. اهو اسرائيل جو خدا هيو. ٽيون پارزف وري شيڪناه هيو جيڪو اسحاق لوريا جي چوڻ مطابق خدا جي ذات مان جلاوطن ٿيو هيو. ڪارڊازو بحث ڪيو ته اهي ”عقيدت جون ٽي شاخون“ مڪمل طور تي الڳ ٿي خدا ڪونه هيا پر باطني طور تي هڪ هيا، چوٽه انهن مڙني ساڳي خدائي ذات کي ثابت ٿي ڪيو. ڪارڊازو هڪڙو اعتدال پسند شبيثائي هيو. ان مرتد ٿيڻ کي پنهنجي لاءِ لازمي قرار ڪونه ٿي سمجهيو چوٽه شبيثائي زيوي ان جي بدران اهو ڏکيو ڪم ڪري ڇڏيو هيو پر تثليث واري عقيدتي جي تجويز ڏيڻ ذريعي اهو هڪڙي مذهبي ريت کي ٽوڙي رهيو هيو. صدين کان يهودي تثليث واري عقيدتي سان نفرت ڪندا پئي آيا، چوٽه انهن ان کي گستاخي ۽ بت پرستي وارو عمل ٿي سمجهيو. پر يهودين جو هڪڙو حيران ڪن تعداد انهي ممنوع نظريي ڏانهن ڌڪجي ويو هيو. دنيا ۾ ڪنهن به تبديلي کان سواءِ جيئن ئي سال گذرندا ويا، شبيثائي جي پيروڪارن کي پنهنجن مسيحيائي اميدن کي بدلائڻو پيو هيو. نيهيميا هيئر (Nehemiah Hayim)، سيموئل پريمو (Samuel Primo) ۽ جوناٿن ايبشز (Jonathan Eibenschutz) جهڙا شبيثائي جا پيروڪار انهي نتيجي تي پهتا ته ”خدا جي ذات جو اسرار“ 1666ع ۾ مڪمل طور تي پٿرو ڪونه ٿيو هيو. جيئن لوريا اڳڪٿي ڪئي هئي ته شيڪناه ”مٽيءَ مان ٺڪري مٽي اُڀرڻ“ شروع ڪيو هيو پر اڃا تائين موٽي خدا جي ذات ۾ جذب ڪونه ٿيو هيو. بخشش هڪڙو آهستي وارو عمل ٿيندو ۽ تبديليءَ جي انهي عرصي دوران صومعي (سائناگوگ) ۾ عبادت ڪرڻ ۽ پراڻي شريعت تي عمل کي جاري رکڻ جائز هيو جڏهن ته گجهه ڳوهه ۾ مسيحيائي عقيدتي جي پيروي ڪرڻي هئي. انهي نظر ثاني ٿيل ”شباتائيت“ چتو ڪري ڏيکاريو ته گهڻن ربين جن مڃيو ٿي ته شبيثائي زيوي هڪڙو مسيحا هيو. اهي ارڙهين عيسوي صدي دوران ممبرن تي ويهڻ لاءِ ڪيئن اهل ٿي ويا هيا.

اهي انتها پسند جيڪي مرتد ٿي ويا هيا، انهن انساني روپ ڌارڻ واري دينيات کي قبول ڪيو. ائين هڪڙي ٻي يهودي مذهبي ريت کي ٽوڙيائون. انهن مڃيو ٿي ته شبيثائي زبوي نه رڳو مسيحا هيو پر خدا جو اوتار هيو. جيئن عيسائيت ۾ ٿيو هيو اهو عقيدو آهستي آهستي زور پکڙيندو ويو. ابراهام ڪارڊازو اهڙي عقيدتي جي تعليم ڏني جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام جي وري جيئرو ٿيڻ کان پوءِ ان جي عظمت ۾ سينت پال جي عقيدتي جهڙو ساڳيو هيو: جڏهن شبيثائي جي مذهب تبديل ڪرڻ وقت نجات جو عمل شروع ٿيو هيو ته شبيثائي پارزوفر (Parzufim) جي تثليث ڏانهن مٽي ڪڇي ويو هيو: ”پاڪ احد (ملڪ ڪادش) ان تي رحمتون هجن، پاڻ هتي مٽي هليو ويو ۽ شبيثائي زبوي خدا ٿيڻ لاءِ ان جي جاءِ تي ويٺو.“ (49) انهي موجب ڪنهن حد تائين ان جو رتبو الوهي حيثيت تائين وڌايو ويو هيو ۽ اسرائيل جي خدا جي جاءِ والاري هئائين، جيڪو ٻيو پارزف هيو. ڊونميج (Donmeh)، جنهن اسلام قبول ڪيو هيو جلد ئي انهي نظريي کي هڪ قدم اڳتي وڌايو ۽ نتيجو ڪڍيائين ته اسرائيل جو خدا هيٺ لهي آيو هيو ۽ شبيثائي جي روپ ۾ گوشت پوست جو ٿي ويو هيو. جيئن ته اهي اهو به اعتبار ڪرڻ لڳا هيا ته انهن جي اڳواڻن مان هر ڪو مسيحا جو اوتار هيو ان جو اهو نتيجو نڪتو ته اهي اوتار پڻ ٿي ويا، بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن شيڪن جا امام هيا. تنهن ڪري مرتدن جي هر نسل ۾ هڪڙو اڳواڻ هيو جيڪو خدا جو اوتار هيو.

جيڪب فرئنگ، 1726ع کان 1795ع، جنهن 1759ع ۾ پاڪاڻي وارو غسل ڪرائڻ (”بپٽزم“ Baptism) لاءِ پنهنجن اشڪينازي پيروڪارن جي اڳواڻي ڪئي هئي، اشاري طور ٻڌايو ته اهو پنهنجي ڪرت جي شروعات کان ئي انساني روپ ڌاريل خدا هيو ان کي يهوديت جي سموري تاريخ ۾ نهايت ڊيچاريندڙ شخصيت سڏيو ويو هيو. اهو اڻ پڙهيل هيو ۽ ان ڳالهه تي فخر ڪندو هيو پر هڪڙي مبهم ڏندڪٿا ايجاد ڪرڻ جي اهليت هيس، جنهن اڪثر يهودين کي ڪشش ڪئي جن پنهنجي مذهب کي ڪوڪلو ۽ غير تسلي بخش سمجهيو هيو. فرئنگ پرچار ڪئي ته پراڻي شريعت منسوخ ٿي وئي هئي. دراصل سڀئي مذهب لازمي ختم ٿي ويندا ته جيئن خدا چٽي نموني ۾ چمڪي سگهي. پنهنجي ”سلووا پنسڪي“ (Slowa Panskie) يعني ”مالڪ جا قول“ (”سيئنگس آف دي گاڊ“) ۾ ان ”شباتائيت“ کي عدميت (”نهيلازم“) جي ڪناري تائين پهچائي ڇڏيو. هر شي کي فنا ٿيڻو آهي. ”جتي جتي به آدم عليه السلام قدم رکيو اتي هڪڙو شهر اڏيو ويو پر مان جتي جتي وڪ وڌائيندس اهو سڀ ڪجهه تباهه ٿي ويندو ڇو ته مان هن دنيا ۾ فقط تباهي ۽ نابود ڪرڻ لاءِ آيو آهيان.“ (50) انهن ڳالهين جي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ڪجهه قولن سان پريشان ڪن هڪجهڙائي آهي، جنهن پڻ اعلان ڪيو هيو ته اهو امن قائم ڪرڻ لاءِ نه پر تلوار هلائڻ لاءِ آيو هيو. بهرحال، حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ سينت پال جي برخلاف فرئنگ پراڻين مقدس ڳالهين يا شين جي جاءِ تي ڪجهه به آڻڻ جي رت ڪونه ٿي ڏني. ان جو عدميت وارو عقيدو شايد ان جي نوجوان همعصر مارڪس ڊي سڊي (Marquis de Sade) کان گهڻو مختلف ڪونه هيو. اهو فقط پستي جي اونهائين ۾ لهڻ ذريعي

ٿيڻو هيو ته انسان سٺي خدا کي لڀڻ لاءِ بلندي تي وڃي سگهندو. انهيءَ جو مطلب ته صرف سموري مذهب کي رد ڪرڻ هيو پر ”عجيب عملن“ جو ارتڪاب هيو. جنهن جو نتيجو مفت جي خواري ۽ نسوري بي شرمي ۾ نڪتو.

فرئنگ قبائلي ڪونه هيو پر ڪارڊازو جي دينيات جي هڪڙي اڻوڻندڙ مؤقف جي تبليغ ٿي ڪيائين. ان کي يقين هيو ته شباتائيت جي تثليث جي تنهي ”پارزوفر“ مان هر هڪ جي هن ڌرتي تي مختلف مسيحا ذريعي نمائندگي ٿيڻي آهي. شبيثائي زيوي جنهن کي فرئنگ ”اول احد“ سڏيندو هيو ”پلاري خدا“ جو انساني روپ هيو جيڪو ڪارڊازو جو ”پاڪ قديم احد“ يعني ”عاتق ڪادش“ پڻ هيو ۽ اهو (فرئنگ) پاڻ ٻئي ”پارزف“ يعني اسرائيل جي خدا جو اوتار هيو. ٽيون مسيحا جيڪو شيڪناه جو اوتار هوندو اها هڪڙي عورت هوندي جنهن کي فرئنگ ”ڪنواري“ سڏيو. بهرحال، هن وقت دنيا شر جي قوتن جي غلامي ۾ جڪڙيل هئي، جيستائين ماڻهو فرئنگ جي انجيل ۾ ڄاڻايل عدميت واري سچائي کي نه مڃيندا تيستائين چوڻڪارو حاصل ڪونه ٿيندو. جيڪب جو ڏاڪيوار ترقي جو نظام انگريزي اکر ”وي“ (V) جي شڪل ۾ هيو. خدا تائين پهچڻ لاءِ انسان کي پهريائين حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ شبيثائي وانگر اونهائين ۾ لهڻو هيو. فرئنگ اعلان ڪيو ته ”توهان کي خبر آهي ۽ وڌيڪ مان توهان کي ٻڌايان ته عيسيٰ عليه السلام فرمايو ته اهو دنيا کي بدئي جي قوت کان چوڻڪارو ڏيارڻ لاءِ آيو هيو. پر مان دنيا کي سمورن قانونن (شريعتن) ۽ ريتن کان آزادي ڏيارڻ لاءِ آيو آهيان. انهن مڙني جون پاڙون پٽڻ منهنجو سونپيل ڪم آهي ته جيئن پلارو خدا پاڻ کي ظاهر ڪري سگهي.“ (51) جن خدا کي ڳولڻ ۽ پاڻ کي شر جي قوتن کان آزاد ڪرائڻ جي تمنا ٿي ڪئي انهن کي جن به قانونن کي انهن مقدس ٿي سمجهيو انهن جي انحرافي ڪندي اڻاهه اونهائي منجهه قدم به قدم پنهنجي اڳواڻ جي پيروي ڪرڻي هئي: ”مان توهان کي چوان ٿو ته سڀئي جيڪي ويڙهو هوندا لازمي طور بنا مذهب هوندا، جنهن جو مطلب آهي ته اهي آزادي جي ڏاڪي تي خود پنهنجي طاقت ذريعي پهچندا.“ (52)

انهي آخري قول ۾ اسان فرئنگ جي ڏنڌلي منظر ۽ عقليت پسند روشن خيالي جي وچ ۾ تعلق جو ادراڪ ڪري سگهون ٿا. پولنڊ جي يهودين جن ان جي انجيل جي چونڊ ڪئي هئي واضح طور تي پنهنجي مذهب کي انهي قابل ڪونه سمجهيو ته اهو اهڙي دنيا ۾ جيڪا يهودين لاءِ محفوظ ۽ سلامتي واري ڪونه هئي انهن جي اڻوڻندڙ حالتن سان هم آهنگ ٿيڻ لاءِ ڪا انهن جي مدد ڪندو. فرئنگ جي وفات کان پوءِ فرينڪيت (Frankism) پنهنجي گهڻي طبي انتشاريت وڃائي ويئي. رڳو فرئنگ بابت انسان جو روپ ڌاريل خدا وارو عقيدو باقي رهيو جنهن کي شوليم ”چوڻڪاري“ (آزادي) لاءِ شديد ۽ روشن احساس سڏي ٿو. (53) انهن فرينچ انقلاب کي پنهنجي پاران خدا جي هڪڙي نشاني سمجهيو هيو: انهن پنهنجي اخلاقي پابندين کان آجپي واري عقيدي کي سياسي عمل لاءِ ترڪ ڪيو ۽ هڪڙي انقلاب جو خواب ڏسڻ لڳا جيڪو دنيا کي وري

سنواريٽو. ساڳي نموني ڊونميح (Donmeh) جنهن اسلام قبول ڪيو هيو ويهين صدي جي ابتدائي سالن ۾ نوجوان ترڪن کي سرگرم ڪري ڇڏيو ۽ ڪيترائي مڪمل طور تي ڪمال اتاترڪ جي سيڪيولر ترقي ۾ ضم ٿي ويا. شبيتاڻي جي سڀني پيروڪارن مذهبي رسمن جي ظاهري بجا آوري خلاف جيڪا عداوت محسوس ڪئي هئي اها هڪڙي لحاظ کان اقليتي يهودي آبادي جي حالتن خلاف هڪڙي بغاوت هئي. شباتائيت جنهن کي پسمانده ۽ علم دشمن مذهب سمجهيو ويو هيو ان پراڻن طريقن کان جان ڇڏائڻ ۾ انهن جي مدد ڪئي هئي ۽ انهن کي نون نظرين کان متاثر ٿيڻ جي قابل ڪري ڇڏيو هو. شبيتاڻي جا اعتدال پسند پيروڪار جيڪي ظاهري طور يهوديت سان وفادار رهيا هيا، اهي اڪثر ڪري يهودي روشن خيالي ("هسڪاله" - Haskalah) ۾ سرواڻ هيا؛ اهي اوڻويهين عيسوي صدي دوران بهتر يهوديت جي جوڙجڪ ۾ پڻ سرگرم هيا. اڪثر ڪري انهن اصلاحي ماڻهن وٽ اهڙا خيال هيا جيڪي نون ۽ پراڻن خيالن جو هڪڙو عجيب مرڪب هيا. اٽين جوزف ويهلي (Joseph wehle) جيڪو 1800ع ڌاري هڪڙو ڪتاب لکي رهيو هيو چيو ته موزز مينڊيلسوهن (Moses Mendelssohn)، امينوئل ڪانٽ، شبيتاڻي زيوي ۽ اسحاق لوريا ان جا هيو هيا. هر ڪو ماڻهو سائنس ۽ فلسفي جي ڏکين واٽن مان نواڻ منجهه پنهنجو رستو نٿو ٺاهي سگهي: بنياد پرست عيسائين ۽ يهودين جي باطني عقيدن انهن کي سنساريت ڏانهن قدم وڌائڻ جي قابل ڪيو جن کي انهن ڪڏهن ذهن جي ڳوڙهن ۽ وڌيڪ بنيادي حصن ڏانهن توجهه ڏيڻ ذريعي مڪروه سمجهيو هيو. ڪن خدا بابت نون ۽ ڪفرائين نظرين کي اختيار ڪيو جن انهن جي اولاد کي ان کي پنهنجي ترڪ ڪرڻ جي قابل ڪري ڇڏيو.

ساڳي وقت جڏهن جيڪب فرئنگ پنهنجي عدميت جي نظريي واري انجيل مرتب ڪري رهيو هيو. پولئنڊ جي ٻين يهودين هڪڙو بلڪل مختلف مسيحا ڳولي لڏو هيو. 1648ع جي رٿابندي کان وٺي پولئنڊ جو يهودي لڏو دريڊري ۽ اخلاقي پستي جي ڪوفت مان گذريو هيو اها ڪوفت ايتري شديد هئي جيتري اسپين مان سيفردين جي جلاوطني. پولئنڊ جي نهايت عالم فاضل ۽ روحاني يهودي خاندانن مان اڪثر ڪٽنب يا ته قتل ٿي ويا يا مغربي يورپ جي سلامتي وارن علائقن ڏانهن لڏ پلاڻ ڪري ويا هيا. لکين يهودي بي گهر ٿي ويا هيا ۽ ڪيترائي رولاڪ ٿي ويا هيا ۽ هڪ شهر کان ٻئي شهر ڏانهن رلندا پنندا رهندا هيا، ڪٿي به مستقل طور تي آباد ٿي رهڻ کان محروم. جيڪي ربي بچيا اهي اڪثر ڪري گهٽ اهليت وارا هيا ۽ تعليم گهر وارن کي اجازت ڏني هئائون ته انهن کي ٻاهرين دنيا جي ٺوس حقيقت کان پري رکن. رولاڪ قبلاڻي "اچرا ستارا" (Achra Sitara) جي دنيا جي جنن پوتن جي پراسراريت جون ڳالهيون ڪندا هيا، يعني يورپ جيڪو خدا کان ڌار ٿيل هيو. شبيتاڻي زيوي جي ناڪامي پڻ سماجي انتشار ۽ عام جائزي لاءِ بهرو ورتو. يوڪرين (Ukraine) جا ڪجهه يهودي عيسائي پيئيٽسٽ تحريڪن کان متاثر ٿي ويا هيا، جيڪي تحريڪون

روسي قدامت پرست ڪليسا ۾ پڻ پيدا ٿي ويون هيون. يهودين ڪرشماتي مذهب جو ساڳيو قسم پيش ڪرڻ شروع ڪيو هيو. اهڙيون خبرون اچڻ لڳيون هيون ته يهودين تي وجد طاري ٿي وڃي ٿو ڳائڻ شروع ڪن ٿا ۽ عبادت دوران ٽاڙيون وڇائن ٿا. 1730ع واري ڏهاڪي دوران اهڙن مجذوبن مان هڪڙو شخص انهي يهودي ”دل جي مذهب“ جي غير تڪراري اڳواڻ طور نروار ٿيو ۽ هڪڙو مسلڪ ايجاد ڪيائين جيڪو ”پرهيزگاري“ (هيسيدزم - Hasidism) طور مشهور ٿيو.

اسرائيل بن ايليزر ڪو دانشور ڪونه هيو. اهو جهنگن ۾ گهمڻ، راڳ ڳائڻ ۽ ٻارن کي آکاڻيون ٻڌائڻ ۽ تلمود جي تلاوت ڪرڻ کي پسند ڪندو هيو. اهو ۽ ان جي زال نهايت غربت ۾ ڏاکڻي پولئنڊ ۾ ڪارپيٿي (Carpathian) جبلن ۾ هڪڙي جهوپڙي ۾ رهندا هيا. ڪجهه وقت تائين اهو چُن کوٽي ڪيندو هيو ۽ ٻي واري شهر جي ماڻهن کي وڪڻندو هيو. پوءِ اهو ۽ ان جي زال هڪڙو مسافر خانو هلائڻ لڳا. آخرڪار جڏهن اهو چئنيهن سالن جي ڄمار جو هيو ته ان اعلان ڪيو ته اهو مذهبي اڳواڻ ۽ روحاني عامل ٿي ويو هيو. ان پولئنڊ جي ڳوٺن ۾ سير سفر شروع ڪيو ۽ هارين ۽ ڳوٺاڻن کي جڙي ٻوٽي دوائن، تعويذن ۽ دعائن سان بيماري مان شفاياب ڪندو رهيو. ان زماني ۾ ڪيترائي روحاني عامل موجود هيا جيڪي دعوا ڪندا هيا ته اهي اڙين ۽ مجبوبن جو ”مالڪ“ جي نالي ۾ علاج ڪن ٿا. اسرائيل بن ايليزر اهڙي ريت هاڻي بال شيم ٽوو (Baal Shem Tov) يعني هڪڙي سني نالي جو ڌڻي ٿي ويو هيو. جيتوڻيڪ ان کي ڪڏهن به ڪنهن منصب سان ڪونه نوازيو ويو هيو پر ان جي پوئلڳن ان کي ربي اسرائيل بال شيم ٽو سڏڻ شروع ڪيو يا مختصر طور بيشٽ (Besht). عاملن مان گهڻا جادو ٽوٽي سان مطمئن هيا پر بيشٽ هڪڙو صوفي پڻ هيو. شبيثائي زبوي واري واقعي تصوف ۽ مسيحائيت کي گڏائڻ جي خطري کان خبردار ڪري ڇڏيو هيو ۽ اهو قبلاڻيت جي شروعاتي طريقي ڏانهن موٽيو جيڪو بهرحال، امير طبقي لاءِ مخصوص ڪونه ٿيو هيو. پر هر هڪ ماڻهوءَ لاءِ هيو. دنيا تي الوهي تجلين جي نزول کي هاڻيڪار سمجهڻ جي بجاءِ بيشٽ پنهنجي تقوا (هيسيدزم - Hasidism) جي تعليم روشن پهلو ڏانهن ڏسڻ لاءِ ڏني. اهي تجليون تخليق جي هر جنس ۾ جمع ٿيل هيون، ۽ انهيءَ جو اهو مطلب هيو ته سموري دنيا خدا جي موجودگي سان ڀريل آهي. هڪڙو پڪو مذهبي يهودي پنهنجي روزمره جي زندگيءَ جي نهايت ننڍڙي عمل ۾ به خدا جو تجربو ڪري سگهندو. ڪاٺيندي پيئندي يا زال سان پيار ونڊيندي - ڇو ته الوهي تجليون جتي ڪٿي هيون. ان موجب مرد ۽ عورتون جنن ۽ پوتن جي ٽولن سان گهيريل ڪونه هيا پر هڪڙي خدا سان جيڪو هوا جي هر جهوٽي ۽ گاهه جي هر تيلي ۾ موجود هيو: بيشٽ گهريو ٿي ته يهودي خدا کي اعتماد ۽ خوشي سان ويجهو ٿين.

بيشت دنيا جي چوٽڪاري لاءِ لوريا جي وڏن منصوبن کي ترڪ ڪيو. متقي (هيسيد) رڳو پنهنجي شخصي دنيا جي جنسن ۾ ڦاٿل تجلين کي وري يڪجا ڪرڻ لاءِ

ذميوار هيو. پنهنجي زال، پنهنجن ملازمن، فرنيچر ۽ کاڌي ۾. بيشت جي هڪڙي پيروڪار هليل زيتلن (Hillel Zeitlin) وضاحت ڪئي ته متقي (هيسڊ) جي پنهنجي خاص ماحول ۾ هڪڙي يگاني ذميواري آهي، جيڪا اهو اڪيلوئي نپائي سگهي ٿو: ”هر انسان جيڪا به سندس سموري دنيا آهي ان جو پاڻ چوٽڪارو ڏياريندڙ آهي. اهو صرف ان ڳالهه جو مشاهدو ڪري ٿو جنهن جو فقط ۽ فقط ان کي مشاهدو ڪرڻو هوندو آهي ۽ صرف اهو محسوس ڪندو آهي جنهن جي محسوس ڪرڻ لاءِ ان کي شخصي طور چونڊيو ويو آهي.“ (54) قبلائين ارتڪاز جو هڪڙو قاعدو ايجاد ڪيو هيو جنهن صوفين جي مدد ڪئي ته اهي جنهن طرف رخ ڦيرائين خدا جي موجودگي کان آگاهه رهندا. سٽفڊ جي هڪڙي سترهين عيسوي صدي جي قبلائي ٻڌايو هيو ته صوفي کي لازمي اڪيلائي ۾ ويهڻو آهي، توريت جي تلاوت کان واندو ٿيڻو آهي ۽ ”شيڪناه“ جي روشني (نور) کي پنهنجي مٿي جي مٿان تصور ڪرڻو آهي ڇو ته اهو ان جي چوڌاري گردش ڪري رهيو هجي ۽ اهو نور جي وچ ۾ ويٺو آهي.“ (55) خدا جي موجودگيءَ جي انهي احساس صوفين کي هڪڙي ڏڪندڙ ۽ وجداني خوشي ۾ پهچائي ڇڏيو هيو. بيشت پنهنجن پيروڪارن کي تعليم ڏني ته اهو وجد مراعات يافتہ صوفي طبقي لاءِ مخصوص ڪونهي پر ارتڪاز جو عمل ڪرڻ ۽ خدا جي هر شي ۾ پڪڙجندڙ موجودگي کان آگاهه ٿيڻ هر يهودي جو فرض هيو: حقيقت ۾ ارتڪاز ۾ ناڪامي بت پرستي جي مترادف هئي، يعني هڪڙو انڪار ته خدا کان الڳ حقي معنيٰ ۾ ڪابه شي موجود ڪونهي. انهي سوچ بيشت کي حڪومت سان تڪرار ۾ وجهي ڇڏيو جن کي انديشو ٿيو ته يهودي انهن امڪاني طور خطرناڪ ۽ خطبي عبادت جي حق ۾ توريت جي تلاوت ترڪ ڪري ڇڏيندا.

بهر حال، ”هيسيلڊزم“ تيزي سان پڪڙجي وئي ڇو ته ان لاتعلق يهودين لاءِ اميد جو هڪڙو پيغام آندو: مرتدن مان ڪيترا ماڻهو ڏسڻ ۾ آيا ته اهي شبيثائي جا پراڻا پيروڪار هيا. بيشت پنهنجن پيروڪارن لاءِ اهو نئي گهريو ته اهي توريت جي تلاوت ترڪ ڪن. ان جي بجاءِ هن ان جي هڪڙي نئين صوفيائي تشريح ڪئي: لفظ متزواه (Mitzvah) يعني شرعي حڪم جو مطلب هيو لاڳاپو. جڏهن ڪنهن متقي (هيسڊ) ارتڪاز جو عمل ڪندي شريعت جي ڪنهن حڪم (متزوا) جي بجا آوري پئي ڪئي ته ان پاڻ کي خدا سان لاڳاپي ۾ پئي آندو جيڪو سمورن وجودن جو بنياد هيو ساڳي وقت جيئن ته اهو الوهي تجلين کي ڪنهن شخص يا شي ۾ وري يڪجا ڪري رهيو هيو ان گهڙي اهو هڪ الله سان وهنوار ڪري رهيو هيو. توريت شرعي حڪم (متزوا) جي بجا آوري ڪرڻ ذريعي دنيا کي پاڪ ڪرڻ لاءِ يهودين کي گهڻو همٿايو هيو ۽ بيشت رڳو ان جي صوفيائي تشريح ڪري رهيو هيو. ڪڏهن ڪڏهن ”هيسيلڊزم“ دنيا کي بجائڻ لاءِ انهن جي شوق ۾ ڪنهن حد تائين مشڪوڪ ڏيکڻ واري ٿي ويندي هئي: انهن مان گهڻن پنهنجي تماڪ ۾ موجود تجلين کي آزاد ڪرائڻ لاءِ سگريت چڪڻ تي زور ڏنو! ميڊزبوزه (Medzibozh) جو بارخ (Baruch)، 1757ع کان 1810ع، جيڪو بيشت جو پوٽو هيو

وٽ ڪمال جو فرنيچر ۽ ڪينواس تي اٿيل تصويرن سان هڪڙو شاندار هال هيو جنهن جي جواز لاءِ ان اها دعوا ڪئي ته سندس واسطو صرف انهن عاليشان ۽ منڊيندڙ شين ۾ تجلین سان هيو. ائپٽ (Apt) جو ابراهام جوشوعا هئشل (Abraham Joshua Haschel)، وفات 1825ع. پنهنجي کاڌي ۾ الوهي تجلین سان هرڻ لاءِ گهڻو کاڌو کائيندو هيو. (56) بهرحال ڪوبه ”هيسڊي“ (Hasidic) ان ڪارروائي کي هن ظالم ۽ خطرناڪ دنيا ۾ مقصد جي سمجهڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش طور ڏسي سگهي ٿو. ارتڪاز جا قاعده پنهنجي اندر ”جلو“ پسڻ لاءِ دنيا کان مانوسيت ختم ڪرڻ جي هڪڙي تصوراتي ڪوشش هيا. اها ڳالهه ان زماني جي انگريز رومانوي ماڻهن وليم ورڊسورٿ (1770ع کان 1850ع) ۽ سيموئل ٽيلر ڪوليرج (1772ع کان 1834ع) جي تصوراتي منظر ڪشين کان مختلف ڪونه هئي، جن ”واحد جيون“ جو ادراڪ ڪيو جنهن ڏسڻ ۾ اچڻ واري هر شي ۾ سموري حقيقت کي يڪجاڻي ڪيو. هيسيدم پڻ ان کان واقف ٿيا جنهن کي انهن سموري خلقي دنيا منجهان نڪرندڙ الوهي قوت طور تي ڏٺو جنهن جلا وطني جي ڏک ۽ اذيت جي باوجود ان کي شاندار جاءِ ۾ تبديل ٿي ڪيو. آهستي آهستي مادي دنيا غير اهميت ۾ ڏنڌلائي وڃي ويندي ۽ هر شي ۾ پرتو ٿي ويندي: اجهلي (Ujhalj) واري موزز ٽيٽلبام (Moses Teitelbamm)، 1759ع کان 1841ع، ٻڌايو ته جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام ٻرندڙ (چمڪندڙ) ٻوٽو ڏٺو هيو بس ان رڳو الوهي موجودگي ڏٺي هئي جيڪا هر ٻوٽي ۾ چمڪندي آهي ۽ ان کي وجود بخشي ڏئي آهي. (57) سموري دنيا خدائي نور ۾ ويڙهيل لڳندي آهي ۽ هيسيدم پنهنجي وجد ۾ خوشي مان رڙ ڪندا آهن، تازيون وڄائيندا آهن ۽ ڳائڻ لڳندا آهن. ڪي ته مورگو قلابازيون کائيندا آهن، اهو ڏيکارڻ لڳندا آهن ته انهن جي نظاري جي عظمت سموري دنيا کي الٽ پلٽ ڪري ڇڏيو هيو.

اسپنوزا ۽ ڪجهه بنياد پرست عيسائين جي برخلاف بيشٽ اهو ڪونه ٿي مڃيو ته هر شي خدا آهي پر سموريون هستيون خدا ۾ موجود آهن، جيڪو انهن کي زندگي ۽ وجود بخشي ٿو. خدا هڪڙي لازمي قوت آهي جنهن هر شي کي وجود عطا ڪيو ٿي. ان اهو ڪونه ٿي مڃيو ته هيسيدم (متقي) ارتڪاز جي عمل ذريعي الوهي ٿي ويندا يا ڪو خدا سان وحدت ماڻيندا. اهڙي گستاخي سڀني يهودي صوفين کي غير مناسب ٿي لڳي. ان جي بجاءِ متقي (هيسيدم) ماڻهو خدا جي گهڻو ويجهو ٿي ويندا ۽ ان جي موجودگي کان واقف ٿي ويندا. گهڻا سادا ۽ ابوجهه ماڻهو هيا ۽ انهن اڪثر ڪري پاڻ کي اينگي نموني ۾ ظاهر ٿي ڪيو. پر انهن کي خبر هئي ته انهن جي ڏندڪٿا کي لغوي طور ناهي وٺڻو. انهن تلمودي يا فلسفائين آکاڻين کي ترجيح ٿي ڏني، ۽ افساني کي ڪنهن تجربتي کي بيان ڪرڻ لاءِ هڪڙو سٺو ذريعو ٿي سمجهيائون. جنهن جو عقل ۽ حقيقت سان گهٽ واسطو هيو. انهن جو نظارو خدا ۽ انسان ذات جي باهمي وابستگي جو نقشو چٽڻ لاءِ هڪڙي تصوراتي ڪوشش هئي. خدا ڪا بيروني معروضي حقيقت ڪونه هئي: دراصل متقين (هيسيدم) جو خيال هيو ته ڪنهن لحاظ کان اهي ان جو تجزيو ڪرڻ کان پوءِ ان

جي نئين سر واکاڻ ڪرڻ ذريعي ان جي سڃاڻپ ڪرائي رهيا هيا. پنهنجي اندر ۾ خدائي نور جو شعور حاصل ڪرڻ ذريعي اهي وڌيڪ مڪمل انسان بڻجي ويندا. وري انهن انهي بصيرت کي قبلا جي ڏندڪٿائي نموني ۾ بيان ٿي ڪيو. ڊوو بئير (Dov Baer)، جيڪو بيشٽ جو جانشين هيو، چيو ته خدا ۽ انسان هڪٻئي وحدت هيا: انسان صرف آدم تڏهن ٿيو هيو جو خدا تخليق جي ڏينهن اهو چاهيو هيو جڏهن ان باقي وجود کان علحدگي جو احساس وڃايو ۽ پاڻ کي پهرين پهرين انسان جي آسماني شڪل ۾ ڏٺو هيو. جنهن جي شبيهه حزقيل (Ezekiel) تخت تي ويٺل ڏسڻ ۾ آيو هو. (58) نمان طور تي اهو هڪڙو يهودي اظهار هيو جنهن انسانن کي خود پنهنجي افضل جسامت کان واقف ڪيو.

يونانين انهي بصيرت جو اظهار حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ديوتائي مرتبي ۽ اوتار هجڻ واري پنهنجي عقيدتي ۾ ڪيو. متقين (هيسيدم) اوتاريت جو پنهنجو نظريو ايجاد ڪيو. هيسيدڪ ربي زادڪ (Zaddik) پنهنجي نسل جو اوتار ٿي ويو زمين ۽ آسمان جي وچ ۾ هڪڙو وسيلو ۽ خدا جي موجودگيءَ جو هڪڙو نمائندو، جيئن چرنوبل (Chernobyl) جي ربي مينا هم ناهم (Menahem Nahun)، 1730ع کان 1797ع، لکيو ته زادڪ سچ پچ خدا جو هڪڙو حصو آهي. ۽ ڪنهن حد تائين خدا سان گڏ جاءِ والاري ٿو. (59) بلڪل ائين جيئن عيسائين خدا سان ويجهڙائي ڏيکارڻ لاءِ حضرت عيسيٰ عليه السلام کي خدا جو نقل بڻائڻ جي ڪوشش ڪئي، ساڳي نموني ۾ هيسيد (مٽي) پنهنجي زادڪ کي نقل ٺاهيو جنهن خدا جو قرب حاصل ڪيو هيو ۽ ڪامل ارتڪاز جو عمل ڪيو هئائين. زادڪ هڪڙو زندهه ثبوت هيو ته اهڙي بصيرت ممڪن هئي، جيئن ته زادڪ خدا جي ويجهو هيو تنهن ڪري مٽي (هيسيد) ڪائنات جي مالڪ تائين ان جي معرفت رسائي حاصل ڪري سگهن ٿا. زادڪ جڏهن توريت جي ڪنهن آيت جو تفسير بيان ڪندو هيو يا بيشٽ جي باري ۾ ڪا ڳالهه ٻڌائيندو هيو ته اهي ان جي هڪ هڪ لفظ تي جهومندي ان جي چوڌاري گڏ ٿي ويندا هيا. عيسائي جذباتي فرقن وانگر ”هيسيدم“ ڪو مجرد مذهب ڪونه هيو پر فڪري طور عوامي هيو. ”هيسيد“ هڪڙي جماعت جي صورت ۾ پنهنجي رهبر سان گڏ مطلق هستي ڏانهن زادڪ جي پرواز ۾ ان جي پيروي ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا هيا. پولنڊ جا وڌيڪ بنياد پرست ربي انهي شخصيت پرستي ڪري شدد ٿي ويا، جنهن مڪمل طور تي سڃاڻ ربي کي پاسيرو ڪري ڇڏيو جنهن کي گهڻي عرصي کان وٺي توريت جو مثالي نموني سمجهيو پئي ويو. مخالف ڌر جي اڳواڻي ولنا (Vilna) جي مدرسي جي سربراهه (گاڻون - Gaon) ربي ايلي جا ه بن سولومن زلمن (1770 کان 1797ع) ٿي ڪئي. شبيتاڻي زيوي جي ناڪامي ڪجهه يهودين کي تصوف جو سخت دشمن بنائي ڇڏيو هيو ۽ ولنا (Vilna) جي گاڻون (Gaon) کي اڪثر ڪري هڪڙي وڌيڪ منطقي مذهب جو سورمو سمجهيو ويو هيو. تاهم اهو تلمود جي عالم سان گڏوگڏ هڪڙو پرجوش قبلاڻي به هيو. ان جي پياري شاگرد وولوزن

(Volozhin) جي ربي هيئر (Hayyim) ان لاءِ ”جلو“ يعني ”دي زهر“ (The Zohr) نالي ڪتاب جو عالم فاضل هجڻ طور تعريف ڪئي..... جنهن جو ان خدائي جلال جي خوف ۽ محبت جي جذبي ۽ پاڪائي، پارسائي ۽ حيران ڪن ذهني يڪسوئي سان مطالعو ڪيو هيو.⁽⁶⁰⁾ جڏهن به اهو اسحاق لوريا جي ڳالهه ڪندو هيو ته ان جو سمورو جسم ڏڪندو هيو. ان کي عاليشان خوابن ۽ الهامن جي سعادت نصيب ٿي هئي، پوءِ به سدائين زور ڏئي چوندو هيو ته خدا سان ان جي رابطي جو اهم ذريعو توريت جي تلاوت هئي. بهرحال، ان ڪشف جي راز کي ظاهر ڪندي خوابن جي مقصدن جي قابل غور سمجھائي کي بيان ڪيو. ربي هيئر وڌيڪ ٻڌايو: ”خدا ننڊ صرف انهي مقصد لاءِ پيدا ڪئي هئي ته جيئن انسان اهڙيون بصيرتون حاصل ڪن جيڪي انسان وڏي محنت ۽ ڪوشش کان پوءِ به حاصل نٿو ڪري سگهي. جڏهن روح جسم اندر موجود هوندو آهي چو ته جسم جدائي پيدا ڪندڙ پردي وانگر آهي.“⁽⁶¹⁾

اسان جيئن تصور ڪيون ٿا تَصَوُّف ۽ عقليت پسندي جي وچ ۾ ايڏي وڏي ويجهڙي ڪونهي. ولنا جي گائون جا ننڊ بابت خيال لاشعور جي ڪردار جو هڪڙو چٽو تصور پيش ڪن ٿا: اسان سڀئي پنهنجن دوستن کي ڪنهن پريشاني وقت ”ننڊ ڪرڻ“ لاءِ زور ڏيندا آهيون، انهي اميد تي ته سڄاڳي دوران جيڪو حل ذهن ۾ نٿو اچي اهو ننڊ دوران خواب جي صورت ۾ اچي وڃي. جڏهن اسان جا ذهن زود فھر ۽ پرسڪون هوندا آهن ته خيال ذهن جي اونهي حصي مان ايندا آهن. آرڪمڊيس (Archimedes) نالي سائنسدان کي به ساڳيو تجربو ٿيو هيو جنهن کي سندس مشهور قاعدو وهنجڻ دوران ذهن ۾ آيو هيو. صوفي وانگر هڪڙي سچي پچي تخليقي فلاسفر ۽ سائنسدان کي غير مخلوق حقيقت جي لڪل دنيا ۽ اڻ ڄاتل هستي جي ڳجهن سان منهن ڏيڻو آهي ته جيئن ان ۾ جهاتي پائي سگهي. جيستائين اهي منطق ۽ تصورن سان منهن ڏيڻ لاءِ جدوجهد ڪندا آهن اهي لازمي طور سوچ جي طريقن ۽ نمونن ۾ قيد هوندا آهن، جيڪي اڳيئي مقرر ٿيل هوندا آهن. اڪثر ڪري ائين لڳندو آهي ته انهن جون ايجادون ٻاهران آيل آهن. اهي تصور ۽ جذبي جي طريقن ۾ ڳالهائيندا آهن. ائين ايدورڊ گبن (Edward Gibbon) کي، 1737ع کان 1794ع، جيڪو مذهبي جذباتيت کان نفرت ڪندو هيو، روم جي پارليامينٽ جي عمارت جي کنڊرات منجهه ساز وڃائيندي تصور جي گهڙي ۾ اهڙي ڳالهه ذهن ۾ آئي هئي، جنهن ان کي ”دي ڊڪلائين ائنڊ فال آف رومن ايمپائر“ نالي ڪتاب لکڻ تي مجبور ڪيو. انهي تجربي تي تبصرو ڪندي ويهين عيسوي صدي جي تاريخدان آرنلڊ ٽوئني (Arnold Toynbee) ان کي ”رابطو“ سڏيو: اهو سگهاري وقت ۾ پنهنجي سامهون وهندڙ واپرنڌڙ تاريخ جي جهڳڙي کان سڌو سنئون واقف هيو ۽ پنهنجي زندگي جي المي کان به جيڪا هڪڙي وڏي وير جي چاڙھ ۾ هڪڙي لهر وانگر وهي رهي هئي. ٽوئني اهو نتيجو ڪڍي ٿو ته احساس جي اهڙي گهڙي ان تجربي سان هڪجهڙائي رکي ٿي جنهن کي روحن ذريعي سعادت بخش نظارو سڏيو ويو آهي، جن کي

به اهو عطا ڪيو ويو هجي. (62) البرت آئنسٽائن (Albert Einstein) پڻ دعوا ڪئي ته
تصوف پڻ سموري حقي هنر ۽ علم جو بچ چٽيندڙ آهي:

”معلوم هجي ته جيڪو اسان جي سمجھ کان ٻاهر آهي واقعي موجود
آهي، پاڻ کي اسان لاءِ انتهائي ڏاهپ ۽ نهايت چمڪندڙ خوبصورتِي ۾
ظاهر ڪري ٿو جنهن کي اسان جون ڪمزور صلاحيتون فقط پنهنجي
نهايت مٿاڇرن نمونن ۾ سمجهي سگهن ٿيون. اها ڄاڻ (علم) اهو
احساس سموري حقي مذهبيت جي مرڪز تي آهي. انهي لحاظ کان ۽
صرف انهي لحاظ کان مان سڄن مذهبي ماڻهن جي طبقي سان تعلق
رکان ٿو.“ (63)

انهي لحاظ کان بيشڪ جهڙن صوفين طرفان روشناس ڪرايل مذهبي بصيرت کي
منطقي دور جي ٻين حاصلات سان هڪجهڙو ڏسي سگهجي ٿو: اها بصيرت وڌيڪ
سادن مردن ۽ عورتن کي نواز (جديدت) جي نئين دنيا لاءِ تصوراتي تبديلي ڪرڻ جي
قابل بڻائي رهي هئي.

1780ع جي ڏهاڪي دوران لائڊي (Lyaday) جي ربي شنوئر زلمن (Shneur Zalman)،
1745ع کان 1813ع، عقلي جاکوڙ سان نامانوس (ناقابل قبول) هيسيدم جي جذباتي
ڪيفيت ايجاد ڪون ڪئي هئي. ان هيسيدم جو هڪڙو نئون طريقو ايجاد ڪيو هيو
جنهن تصوف کي منطقي غوروفڪر (استغراق) سان ملائڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو
طريقو هباد (Habad) جي نالي سان مشهور ٿيو. خدا جي ٽن صفتن جو ڳتڪو: ڏاهپ
(حڪم)، سمجھ (بناها) ۽ علم (ذات). اوائلي صوفين وانگر جن روحانيت ۽ فلسفي کي
پاڻ ۾ ملايو هيو، زلمن کي يقين هيو ته عبادت لاءِ مابعدالطبعياتي خيال لازمي ابتدائي
ڏاڪو آهي چوڻ ته ان عقل جي مجبورين کي ظاهر ٿي ڪيو. ان جو طريقو سڀني شين ۾
موجود خدا جي اصل ”هيسيدڪ“ (Hasidic) تصور سان شروع ٿيو ۽ جدلياتي عمل
ذريعي صوفين کي اها ڳالهه مڃڻ لاءِ رهنمائي ڪيائين ته رڳو خدا ئي حقيقت آهي.
زلمن وضاحت ڪئي: لامحدود جل جلاله جي قدرت جي نقطي کان سڀئي دنيائون ڄڻ
لغوي طور تي ڪجهه به نه (عدم) ۽ نيستي آهن. (64) خلق ٿيل دنيا کي خدا کان الڳ ٿلڳ
ڪو وجود ڪونهي، خدا ان جي اشد ضرورت آهي. اهو صرف اسان جي محدود سمجھ
جي قوتن ڪري آهي جو اهو الڳ ڏسڻ ۾ اچي ٿو پر اها ڳالهه مشاهدي جي خامي آهي.
تنهن ڪري حقيقت ۾ گوڙ ڪندڙ وجود ڪونهي جيڪو حقيقت جو متبادل دائرو
والاريندو هجي: اهو دنيا کان ٻاهر ڪونهي. دراصل خدا جي ماورائيت وارو نظريو اسان
جي ذهن جي هڪڙي ٻي غلط فهمي آهي، جيڪو حسي تاثر کان اڳتي وڌڻ کي گهڻو
ڪري ناممڪن سمجهي ٿو. هباد (Habad) جي صوفياڻن قاعدن شين کي خدا جي نقط
نظر سان ڏسڻ لاءِ حسي تصورن کان اڳتي نڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪئي. بصيرت
کان وانجهي اک لاءِ دنيا خدا کان خالي ٿي ڏسڻ ۾ اچي: قبالا وارو غور و فڪر ڪرڻ وارو

عمل خدا کي ڳولڻ لاءِ اسان جي مدد ڪرڻ لاءِ عقلي سنڌن کي ختم ڪندو اهو خدا جيڪو دنيا ۾ اسان جي چوڌاري آهي.

هباد خدا تائين رسائي ڪرڻ لاءِ انساني ذهن جي لياقت (صلاحيت) ۾ بصيرت وارو اعتماد پيدا ڪيو پر اهو سڀ صوفيائي ارتڪاز ۽ وقت جي مڃيل طريقن ذريعي ڪيائين. بيشڪ وانگر زلمن به انهي ڳالهه جو قائل هيو ته هرڪو ماڻهو خدا جو ديدار ڪري سگهي ٿو: هباد رڳو صوفين جي بهترين فردن لاءِ مخصوص ڪونه هئي. توڙي جيڪي ماڻهو روحاني صلاحيت جي کوٽ وارا لڳن ٿا اهي به بصيرت حاصل ڪري سگهن ٿا. بهرحال، اهو ڏکيو ڪم هيو. جيئن زلمن جي پٽ لباوچ (Lubavitch) جي ربي ڊوو بيئر (Dov Baer)، 1733ع کان 1827ع، پنهنجي مقالي ”ٽرنڪٽ آن ايڪسٽنسي“ (Tract on Ecstasy) ۾ بيان ڪيو ته هر ماڻهوءَ کي کوٽ جي اندوهناڪ تصور سان شروع ڪرڻو هوندو آهي. رڳو رسمي غوروفڪر (مراقبو) ڪافي ڪونهي: ان کي خود تجزئي، توريت جي تلاوت ۽ عبادت سان انجام ڏيڻو هوندو آهي. دنيا بابت پنهنجي عقلي ۽ تصوراتي طور اڳ ٻڌل راءِ تان دستبردار ٿيڻ تي ڪليف ڏيندڙ مسئلو آهي ۽ گهڻا ماڻهو پنهنجي نقطه نظر تان هٽ ڪڍڻ کان بلڪل ناآمده هوندا آهن. هڪڙو دفعو جڏهن اهي انهي پاڻ پڻي مان آڃا ٿي ويا ته هيسڊ تسليم ڪندو ته خدا کان سواءِ دنيا ۾ ڪابه حقيقت ڪونهي. صوفي وانگر جنهن ”فنا“ جو تجربو ڪيو هوندو آهي، هيسڊ به وجد حاصل ڪري وٺندو. بيئر (Baer) وضاحت ڪئي ته اهو پنهنجي پاڻ کان به اڳتي نڪري ويندو: ان جو سمورو وجود ائين جذباتي ويندو آهي جو ڪجهه به نه رهندو آهي ۽ ان کي پنهنجو ڪوبه هوش حواس ڪونه رهندو آهي. (65) هباد (Habad) جي قاعدن قبلا کي نفسياتي تجزئي ۽ پاڻ سڃاڻڻ لاءِ وسيلو ٺاهيو. ”هيسڊ“ (Hasid) جي باطني دنيا منجهه اڃا وڌيڪ گهرائي سان درجي به درجي لهڻ جي تربيت ڪيائين جيستائين اهو خود پنهنجي مرڪز تي پهچي. اتي پهچي ان خدا کي ڳولي لڌو جيڪو ٿي رڳو سچي حقيقت هيو. عقل ۽ تصور جي مشق سان ذهن خدا کي لهي سگهي ٿو پر اهو فلاسفرن ۽ نيونن جهڙن سائنسدانن وارو معروضي خدا ڪونه هوندو پر ذات کان جدا ٿي نه سگهندڙ هڪڙي پربور شعوري (موضوعي) حقيقت.

سترهين ۽ ارڙهين عيسوي صديون جذبي جي ڏکائيندڙ انتهائين اشتعال جو دور رهيون هيون. جن سياسي ۽ سماجي دنيا جي انقلابي اُٻار جو عڪس ڏيکاريو هيو. ان زماني ۾ اسلامي دنيا ۾ پيٽ ڪرڻ جهڙي ڪا ڳالهه ڪونه ٿي هئي. توڙي جو ڪنهن مغربي ماڻهوءَ لاءِ پڪ ڪرڻ ڏکيو آهي. چوٽه ارڙهين عيسوي صدي واري اسلامي سوچ جو گهڻو مطالعو ڪونه ڪيو ويو آهي. عام طور تي ان کي غير دلچسپ دور سمجهندي مغربي اسڪالرن طرفان انساني سان خارج ڪيو ويو آهي ۽ اها راءِ قائم ڪئي وئي آهي ته جڏهن يورپ روشن خيالي حاصل ڪئي هئي ته مسلمان زوال ڏانهن هليا ويا. بهرحال، تازو انهي سوچ تي ضرورت کان وڌيڪ سادو هجڻ ڪري اعتراض ڪيو ويو آهي. توڙي

جو برطانيه 1767ع ۾ هندوستان تي قبضو ڪري ورتو هيو. اسلامي دنيا مغربي للڪار جي انوکي نوعيت کان پوري طرح خبردار ڪونه هئي. هندوستان جو صوفي بزرگ شاه ولي الله دهلوي (1703ع کان 1762ع) شايد پهريون ماڻهو هيو جنهن کي اهڙي اتساه جو احساس ٿيو. اهو هڪڙو متاثر ڪندڙ مفڪر هيو ۽ ثقافتي هم ڳيري تي شڪ ڪندو هيو. پر ان ڳالهه تي يقين هيس ته مسلمانن کي پنهنجي ورثي جي حفاظت ڪرڻ لاءِ متحد ٿيڻ گهرجي. توڙي جو اهو شيمن جو مخالف هيو پر ان کي يقين هيو ته سني ۽ شيما هڪڙو گڏيل ميدان حاصل ڪري وٺندا. ان شريعت کي هندوستان جي نين حالتن سان وڌيڪ لاڳاپي وارو بڻائڻ لاءِ ان کي سڌارڻ جي ڪوشش ڪئي. لڳي ٿو ته شاه ولي الله کي بينڪيت جي نتيجن جو اڳواٽ احساس هيو: ان جي پٽ برطانوين خلاف جهاد جي اڳواڻي ڪئي. ان جو مذهبي فڪر وڌيڪ اعتدال پسند هيو. گهڻو ڪري ابن عربي تي پاڙيندو هيو: انسان خدا جي مدد کان سواءِ پنهنجي پوري صلاحيت کي ترقي وٺرائي ڪونه سگهندو. مسلمان اڃا تائين مذهبي معاملن ۾ پنهنجن پراڻن ورثن تي ڌيان ڏيڻ ۾ خوش هيا، ۽ شاه ولي الله سگهه جو هڪڙو مثال آهي ته صوفي ازم اڃا تائين جوش پيدا ڪري سگهي ٿي. بهرحال، دنيا جي گهڻن ئي علائقن ۾ صوفي ازم ڪنهن حد تائين زوال پذير ٿي وئي هئي ۽ عربستان ۾ نئين اصلاحي تحريڪ تصوف کان منهن موڙڻ جي اڳڪٿي ڪئي، جيڪا اوڻويهين عيسوي صدي دوران خدا بابت اسلامي تصور جي خصوصيت ۽ مغرب جي للڪار خلاف اسلامي ورندي ثابت ٿي.

سورهين عيسوي صدي جي سڌارڪن (مصلحن) وانگر محمد بن وهاب (وفات 1784ع) جيڪو عرب جزيري ۾ نجد جو فقيه هيو ان اسلام کي ان جي شروعاتي پاڪائي مطابق ٻيهر بحال ڪرڻ ۽ بعد ۾ شامل ٿيل مڙني بدعتن کان جان ڇڏائڻ گهري. اوتار هجڻ واري دينيات جي سموري تجويز کي رد ڪيو ويو جنهن ۾ سني اولياءِ الله جو ۽ شيمن جي امانن لاءِ احترام کان انڪار پڻ شامل هيو. ان مديني ۾ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي زيارت ڪرڻ ۽ عقيدت جي اظهار ڪرڻ جي به مخالفت ڪئي: ڪوبه عاجز انسان پلي ڪيڏو به پلارو هجي پاڻ ڏانهن خدا جو ڌيان نٿو چڪي سگهي. ابن وهاب وچ عربستان ۾ هڪڙي ننڍڙي رياست جي حڪمران محمد بن سعود کي پنهنجي نظر تي ٿي ڦيرائي ويو ۽ ٻنهي گڏجي هڪڙي اصلاح جي شروعات ڪئي، جيڪا رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ ان جي اصحابن واري پهرين امت کي وري ڏيکارڻ جي ڪوشش هئي. انهن غريبن سان ڏاڍا بيواهن عورتن ۽ يتيمن جي حالت کان بي ڌياني، بداخلاقي ۽ بت پرستي خلاف ويڙهه ڪئي. اهو يقين ڪندي ته ٿر ڪ نه پر صرف عرب ئي مسلمان امت جي اڳواڻي ڪرڻ جا حقدار آهن. انهن پنهنجن عثماني شاهي حڪمرانن خلاف جهاد پڻ شروع ڪيو. انهن حجاز جو خاصو وڏو حصو عثماني قبضي مان ڪسڻ ۾ ڪاميابي ماڻي جنهن کي 1818ع تائين ترڪ ٻيهر حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ڪونه ٿي سگهيا. پر انهي فرقي اسلامي دنيا ۾ گهڻن ماڻهن جي تصوراتي

صلاحيت تي قبضو ڪري ورتو. مڪي ڏانهن ايندڙ حاجي سڳورا انهي نئين عقيدتي کان گهڻو متاثر ٿيا، جيڪو اڪثر مروج صوفي ازم جي مقابلي ۾ وڌيڪ نئين ۽ وڌيڪ فعال ٿي لڳو. اڻويهين عيسوي صدي دوران وهابيت غالب اسلامي مزاج ٿي وئي ۽ صوفي ازم آهستي آهستي غير اهم ٿي وئي ۽ نتيجي ۾ اڃا وڌيڪ عجيب ۽ توهم پرستي ٿي وئي. يهودين ۽ عيسائين وانگر مسلمان به صوفياڻن خيالن کان پوئتي هٽڻ ۽ وڌيڪ منطقي قسم جو عقيدو اختيار ڪرڻ جي شروعات ڪري رهيا هيا.

يورپ ۾ ٿورا ماڻهو خود خدا کان منهن موڙڻ جي شروعات ڪري رهيا هيا. 1729ع ۾ جين ميسليئر (Jean Meslier) جيڪو هڪڙو ڳوٺاڻو پادري هيو ۽ هڪڙي مثالي زندگي گذاري هئائين، ملحد ٿي مئو. ان پنهنجي پٺيان هڪڙو ياداشت نامون ڇڏيو جيڪو وولٽيئر طرفان ورهايو ويو هيو. ان ۾ انسان ذات سان ان جي نفرت ۽ خدا ۾ ايمان کان ان جي معذوري بيان ٿيل هئي. ميسليئر کي يقين هيو ته نيوتن جو لامحدود مدار ٿي فقط ازلي حقيقت هيو؛ ڪجهه به نه پر مادو موجود هيو. مذهب هڪڙي گل هئي جنهن کي شاهوڪار غريبن تي ڏاڍ ڪرڻ ۽ انهن کي بيوس رکڻ لاءِ استعمال ڪندو آهي. عيسائيت خاص ڪري پنهنجن فضول نظرين جي ذريعي برتري حاصل ڪئي هئي، مثال طور تثليث ۽ جوڻ مٿاڻ (اوتاري). خدا کان ان جو انڪار فلاسفرن لاءِ گهڻو مضبوط سهارو هيو. وولٽيئر خصوصي طور ملحدائين عبارت ڪي خارج ڪيو ۽ ڪليساڻي عبادت کي وحدت پرستي ۾ تبديل ڪيائين. بهرحال، ان صدي جي آخر ڌاري ٿورا فلاسفر موجود هيا جيڪي پاڻ کي ملحد يا دهريو سڏائڻ ۾ فخر ڪندا هيا، توڙي جو اهي هڪڙي معمولي اقليت رهيا. اها مڪمل طور تي هڪڙي نئين صورتحال هئي، پنهنجن دشمنن تي حملو ڪرڻ لاءِ خاص طور تي هڪڙي چيٽرائيندڙ تهمت. هاڻي ان جي بس فخر جي هڪڙي تمغني طور پائجڻ جي شروعات ٿي رهي هئي. اسڪاٽلئنڊ جي فلاسفر ڊئوڊ هيوم (David Hume)، 1711ع کان 1776ع، ان جو منطقي نتيجو ڪڍڻ لاءِ هڪڙي نئين تجربتي جو عمل اختيار ڪيو هيو. حقيقت جي سائنسي وضاحت کان اڳتي وڌڻ جي ضرورت ڪونه هئي ۽ ڪنهن ڳالهه کي مڃڻ لاءِ ته اها اسان جي حسي تجربتي کان مٿي آهي ڪنهن فلسفاڻي دليل جي به ضرورت ڪونه هئي. ”ڊائلاگس ڪنسرننگ نيچرل رليجن“ ۾ هيوم (Hume) ان دليل کي غلط ثابت ڪيو جنهن ڪائنات جي گهاٽيتي منجهان خدا جي وجود کي ثابت ڪرڻ جو باور ٿي ڪرايو. دليل پيش ڪيائين ته اها ڳالهه تمثيلي دليلن تي ٻڌل آهي جيڪي غير تسلي بخش آهن. ڪوبه اهو دليل ڏئي سگهي ٿو ته اسان فطري (قدرتي) دنيا ۾ جيڪو نظام ڏسون ٿا اهو ڪنهن عقلمند نگهبان جي نشاندهي ڪري ٿو پر پوءِ خرابي جو ڪاٿو ڪيئن لڳائجي ۽ بدانتظامي کي ڪيئن سمجهائجي؟ ان جو ڪوبه منطقي جواب ڪونه هيو ۽ هيوم (Hume) جنهن ”ڊائلاگس“ 1750ع ۾ لکيا هيا سياڻپ ڪري ان ڇپيل ئي رهڻ ڏنائين. ان کان اٽڪل ٻارهن مهينا اڳ فرينچ فلاسفر ڊينس ڊڊيرات (Denis Diderot)، 1713ع کان

1784ع، کي "اي ليتر تو دي بلائينڊ فار دي يوز آف دوز هو سي" ۾ اهو ساڳيو سوال اٿاريو ڪري جيل ۾ واڙيو ويو هيو جنهن ۾ عام ماڻهن لاءِ پريور دهرت جو تعارف ڪرايل هيو. ڊيپرات پاڻ انڪار ٿي ڪيو ته ڪو اهو دهرنو آهي. ان بس سادگي سان اهو چيو ته مون کي اها پڪ ڪونهي ته آيا خدا آهي يا ڪونهي. وولٽيئر جڏهن ان جي ڪتاب تي اعتراض ڪيو ته ان جواب ڏنو: "توڙي جو مان دهرين سان سٺي حالت ۾ رهان ٿو مان خدا ۾ ايمان رکان ٿو. جرڦل حاصل ڪرڻ لاءِ ڪنڊن کان بچڻ وڏي اهميت واري ڳالهه آهي پر خدا کي مڃڻ يا نه مڃڻ واري ڳالهه ڪابه اهميت نٿي رکي." بنا غلطي واري ٺيڪائي سان ڊيپرات اهم نقطي تي آڱر رکي هئي. هڪڙو دفعو جڏهن "خدا" جذباتي نموني موضوعي تجربي ڪرڻ جهڙو نه رهيو آهي ته "اهو" موجود ڪونهي. جيئن ڊيپرات ساڳئي خط ۾ نشاندهي ڪئي ته فلاسفرن جي خدا ۾ ايمان رکڻ بي مقصد ڳالهه هئي، جيڪو دنيا جي معاملن ۾ ڪڏهن به مداخلت ڪونه ٿو ڪري لڪل خدا "ڊيوس اوٽيوسس" (Deus Otiosus) يعني ڪناراڪش ٿي ويو هيو: "آيا خدا موجود آهي يا موجود ڪونهي، پر اهو نهايت بلند و بالا ۽ لاهاصل سچاين منجهه رتبو رکندو آيو آهي." (66) اهو پاسڪل جي ڪيبل نتيجي جي مخالفت ۾ ظاهر ٿيو هيو جنهن ضمانت (شرط) کي نهايت وڏي اهميت وارو سمجهيو هيو ۽ مڪمل طور تي نظر انداز ڪرڻ کان ناممڪن. پاسڪل جي مذهبي تجربي کي تمام گهڻو موضوعي هجڻ ڪري ڊيپرات 1746ع ۾ ڇپيل پنهنجي "پينسيز فلاسافڪس" (Pensees Philosophiques) جي عنوان واري مقالي ۾ رد ڪيو هيو: اهو ۽ يهودي، ٻئي شدت سان خدا ۾ دلچسپي وٺڻ لڳا هيا پر ان بابت تمام مختلف خيال ٿي رکيائون. انهن خيالن مان ڪنهن جي چونڊ ڪجي؟ اهڙو "خدا" سواءِ سپاء جي ٻيو ڪجهه ڪونه هيو. "اي ليتر تو دي بلائينڊ" جي ڇپجڻ کان ٽي سال اڳ انهي نقطي تي ڊيپرات مڃيو ٿي ته سائنس ۽ صرف سائنس ٿي دهرت کي ڪوڙو ثابت ڪري سگهندي ان ڪائنات جي جوڙجڪ منجهان دليل بازي جي هڪڙي نئين اثرائتي تشريح مرتب ڪئي. ڪائنات جي وسيع حرڪت (چرپر) کي ڄاڻڻ جي بجاءِ ان ماڻهن کي تڪيد ڪيو ته اهي قدرت جي ڪارفرما جوڙجڪ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪن. هج، پوپٽ يا ڪنهن جيت جي شڪل (گهاٽا) تمام گهڻو پيچيدي هئي جواها ڪو اتفاق سان ٿي هوندي "پينسيز" ۾ ڊيپرات تڏهن به مڃيو ٿي ته منطق خدا جي موجودگي کي ثابت ڪري سگهندي نيوتن مذهب جي سموري ٽوهر پرستي ۽ خلفشار کان جان ڇڏائي ڇڏي هئي. اهو خدا جيڪو معجزا ٿو ظاهري ڪري اهو ان پوائنٽي شي جهڙو هيو جنهن جونالووني اسان پنهنجن ٻارن کي ڊيجاريندا آهيون. بهرحال، ڊيپرات ٽن سالن کان پوءِ نيوتن تي اعتراض ڪيو هو ۽ هاڻي انهيءَ ڳالهه جو قائل ڪونه هيو ته ظاهري دنيا خدا لاءِ ڪو ثبوت مهيا ڪيو ٿي. ان چٽي نموني سان محسوس ڪيو ته خدا جو نئين سائنس سان ڪنهن به قسم جو واسطو ڪونهي. پر اهو انهي انقلابي ۽ چڙ ڌياريندڙ سوچ کي افسانوي محاورن ۽ اصطلاحن ۾ پيش ڪري سگهيو.

ڊيڊرات "اي ليٽر توڊي بلائينڊ" ۾ هڪڙي نيوٽني (Newtonian) جي وچ ۾ هڪڙي دليل جو سوچيو جنهن کي ان "مسٽر هالميز" ۽ نڪولس سانڊرسن، 1682ع کان 1739ع، ٿي سڏيو سانڊرسن ڪئمبرج يونيورسٽي جو رياضيدان هو ۽ هالڪيٽي ۾ نظر وڃائي ويٺو هو. ڊيڊرات سانڊرسن کي صلاح ڏني ته "هالميز" کان معلوم ڪر ته ڪائنات جي جوڙجڪ مان دليل جي اهڙي "غير طبعي مخلوق" ۽ اتفاقن سان ڪيئن ٿي مصالحت ڪرائي سگهجي، جنهن ڏهين ۽ شاهڪاري منصوبه بندي کان سواءِ ڪنهن به شي کي مظهر بڻايو هجي:

"دنيا ڇا آهي، مسٽر هالميز بس هڪڙو مجموعو، تبديلي جي ڦيرن سان مشروط، جنهن جي هر شي تباهي جي سلسليوار لاڙي کي ظاهر ڪري ٿي: وجودن جو ترتيبجي سلسلو جيڪو هڪ کان پوءِ ٻئي جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو، وڌي ويجهي ٿو ۽ گم ٿي وڃي ٿو محض هڪڙو عارضي توازن ۽ ترتيب جو هڪڙو عبوري ظهور." (67)

نيوٽن جو ۽ اڪثر روايتي عيسائين جو خدا جنهن کي دنيا ۾ جيڪا به ڳالهه ٿئي ٿي لغوي معنيٰ ۾ ان جو ذميوار سمجهيو وڃي ٿو اها نه رڳو بي تڪي ڳالهه هئي پر هڪڙو خوفناڪ خيال به هو. جن شين کي اسان بروقت سمجهائي نٿا سگهون انهن شين جي وضاحت ڪرڻ لاءِ "خدا" کي اڳيان آڻڻ انسانڌات جي هڪڙي ناڪام ڪوشش هئي. ڊيڊرات جو سانڊرسن نتيجو ٿو ڪڍي، "منهنجا پيارا دوست مسٽر هالميز پنهنجي ان ڄاڻائي جو اقرار ڪر."

ڊيڊرات جي خيال مطابق دنيا لاءِ ڪنهن خالق جي ضرورت ڪونهي. مادو غير حساس شي ڪونه هئي، يعني نيچ مواد جيئن نيوٽن ۽ پروٽيسٽن سوچيو هو، پر ان کي پنهنجي سگهه هئي جنهن خود پنهنجي قانونن جي تعميل پئي ڪئي. خدا ڪار ساز نه پر مادي جو اهو قانون آهي، جيڪو ان ظاهري خاڪي جو ذميوار آهي جنهن جو اسان سوچيون ٿا ۽ جنهن کي اسان ڏسون ٿا. ٻيو ڪجهه به نه پر مادو موجود هيو. ڊيڊرات اسپنوزا جي نظر تي ڪي هڪڙو قدم اڳتي وڌايو هو. اهو چوڻ جي بجاءِ ته خدا ڪونه هيو پر قدرت (فطرت)، ڊيڊرات اعلان ڪيو ته دنيا ۾ فقط فطرت موجود هئي، باقي ڪنهن به نموني ۾ خدا موجود ڪونه هيو. انهي عقيدتي ۾ اهو اڪيلو ڪونه هيو: ابراهام ٽريمبلي (Abraham Trembley) ۽ جان ٽريويلي نيدهام (Jon Turbeville Needham) جهڙن سائنسدانن جنمي (پنڌائش) مادي جو بنيادي عنصر دريافت ڪيو هو جيڪو هاڻي بايولاجي، مڪروسڪوپي، زولاجي، طبعي تاريخ ۽ جيالاجي ۾ هڪڙي مفروضي طور منظر تي اچي رهيو هو. بهرحال، خدا سان ناتو ٽوڙڻ لاءِ ٿورا ماڻهو تيار هئا. فلاسافر به جيڪي پال هيئرڇ (Paul Heinrich) ۽ نواب هالبخ (Holbach)، 1723ع کان 1789ع، جي اوطاق تي اڪثر ايندا رهندا هئا، دهريت جي ڪلم ڪلا پئيرائي ڪونه ڪندا هئا، توڙي جواهي بي تڪلف ۽ ڪليل بحث جو مزو وٺندا هئا. انهن ئي بحث مباحثن جي نتيجي ۾ 1770ع ۾ هالبخ جو ڪتاب "دي سسٽم آف نيچر: آر لاز آف دي مورال اينڊ فزيڪل

ورلڊ“ (The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World) منظر عام تي آيو جيڪو دهريتي ماديت جي بائيبل جي نالي سان مشهور ٿيو. هالبخ بحث ڪيو ته فطرت جو ڪوبه ڳجهو (مافوق الفطرت) متبادل ڪونه هيو پر رڳو ”سببن ۽ اثرن جي هڪڙي اڻ ڪٽ زنجير هئي، جيڪا لڳاتار هڪڙي کان ٻئي ڏانهن جاري هئي.“ (68) هڪڙي خدا پريقن رکڻ اسان جي حقي تجربي جو هڪڙو انڪار ۽ ڪپت هئي. اهو هڪڙي انتهائي مايوسيءَ جو پيڻ عمل هيو. مذهب خدا ايجاد ڪيا ڇو ته ماڻهن کي هن دنيا ۾ زندگي جي المي لاءِ پاڻ کي آتڻ ڏيڻ لاءِ ٻي ڪا ڳالهه يا وضاحت نظر ڪونه ٿي آئي. انهن اختيار جو ڪجهه خيالي احساس قائم ڪرڻ لاءِ هڪڙي ڪوشش ۾ مذهب ۽ فلسفي جي تصوراتي راحت ڏانهن رخ ڪيو. هيبت ۽ شامت ٽارڻ لاءِ هڪڙي غيبي طاقت کي خوش ڪرڻ جي ڪوشش ڪندي انهن جنهن جو منظرن پٺيان لڪل هجڻ جو تصور ٿي ڪيو. ارسطو غلطي تي هو: فلسفو علم لاءِ عظيم خواهش جو نتيجو ڪونه هو پر ڪرب کي ٽارڻ لاءِ ڊڄي سڌ جو نتيجو هو. تنهن ڪري مذهب جو گهوارو اڻڄاڻائي ۽ خوف هو ۽ هڪڙو سمجهو ۽ روشن خيال ماڻهو لازم انهن مان پار پئجي ويندو.

هالبخ خدا بابت خود پنهنجي تاريخ پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. پهرين انسان فطرت جي طاقتن جي پوڄا ڪئي هئي. اها ابتدائي مظاهر پرستي قابل قبول هوندي هئي، ڇو ته ان هن دنيا کان اڳتي نڪرڻ جي ڪوشش ڪونه ڪئي هئي. خرابي تڏهن پيدا ٿي جڏهن ماڻهن پنهنجي تصور ۽ پسند مطابق خدا ايجاد ڪرڻ لاءِ سڄ، هوا ۽ سمنڊ کي شخصيت جو روپ ڏيڻ شروع ڪيو هو. انهن آخرڪار انهن مڙني ننڍڙن ديوتائن کي هڪڙي وڏي ديوتا ۾ ضم ڪري ڇڏيو جيڪو ٻيو ڪجهه ڪونه هو پر هڪڙو اندازو ۽ تضادن جي هڪڙي پرمار هئي. شاعرن ۽ عالمن صدين تائين ڪجهه به ڪونه ڪيو هو پر

”هڪڙو زبردست ۽ مبالغه آميز شخص ٺاهجي، جنهن کي اهي اڻ ٺهڪندڙ ۽ بي جوڙ خاصيتن سان ڀريل ڍڳ جي زور وسيلي پرفريڊ بڻائين. انسان ڪڏهن به خدا کي ڪونه ڏسي سگهندا، پر انساني جنس جي هڪڙي هستي، جنهن ۾ اهي تناسب قوتن وڌائڻ لاءِ جتن ڪندا، جيستائين اهي مڪمل طور تي هڪڙو تمام عجيب ناقابل تصور شخص ٺاهي وٺن.“

تاريخ ظاهر ڪري ٿي ته خدا جي نام نهاد پال پلائي جي ان جي ڪامل قدرت سان مفاهمت ڪرائڻ ناممڪن آهي. جيئن ته ان ۾ هر آهنگي جي ڪوٽ آهي، تنهنڪري خدا جو نظريو تجزئي مان گذرڻ لاءِ پابند آهي. فلاسفرن ۽ سائنسدانن ان کي بچائڻ جي گهڻي ڪوشش ڪئي پر انهن شاعرن ۽ ديني عالمن جي مقابلي ۾ ڪا گهڻي سٺي پيش رفت ڪونه ڪئي آهي. ”هاڻيس پرفيڪشنس“ (Hautes Perfections) جن لاءِ ڊيڪارٽ دعويٰ ڪئي ته ثابت ٿيل آهن، اهي بس ان جي تصور جي پيداوار آهن. عظيم نيوٽن

به ”پنهنجي خيال جي شروعاتي مرحلي جي جانبداري جو غلام“ هو. ان ڪامل دائرو ڳولي لڌو هو ۽ خال منجهان هڪڙو خدا ايجاد ڪيائين جيڪو رڳو ”ان هوم پيوزنٽ“ (Un Homme Puissant) هو يعني پنهنجن انسان تخليقڪارن کي هڪڙو دهشت زده ڪندڙ ۽ انهن کي غلامن واري حالت ڏانهن ڌڪيندڙ هڪڙو مطلق العنان خدا. (69)

خوشقسمتي سان روشن خيالي انسانڌات کي پارائين عادت ۽ خيالن کان پنهنجي جان ڇڏائڻ جي قابل بڻائي ڇڏيندي. مذهب جي جاءِ سائنس والاريندي ”جيڪڏهن فطرت کان الڳائائي خدائن (ديوتائن) کي جنم ڏنو ته فطرت جي ڄاڻ (علم) جي منزل انهن کي تباھ ڪرڻ آهي. (70) دنيا ۾ ڪي به اعليٰ صداقتون يا لاڳاپيل نمونا ڪونهن، نه وري ڪو وڏو خاڪو. فقط خود فطرت موجود آهي:

”فطرت ڪا مصروفيت ڪونهي. اها سدائين خود قائم آهي. ان جي آغوش ۾ ئي آهي جو هر ڳالهه سرانجام ٿئي ٿي. اها هڪڙي تمام وڏي تجربيهگاه آهي. سازو و سامان سان ڀريل ۽ جيڪو به ان جي اوزارن کي استعمال ڪري ٿو ته اها عمل ڪرڻ لاءِ پاڻ مدد ڪري ٿي. ان جا سڀئي ڪم ان جي پنهنجي قوت جا نتيجا آهن. ۽ نمائندن جا يا انهن سببن جا جيڪي اها پيدا ڪري ٿي. جيڪي ان ۾ سمايل آهن. جن کي اها عمل يا حرڪت ۾ آڻي ٿي.“ (71)

خدا نه رڳو غير ضروري هو پر محڪم طور تي هاجيڪار هو. ان صدي جي آخر ڌاري پال سمن ڊي لاپليس (Paul Simon de Laplace) 1749ع کان 1827ع، خدا کي فزڪس مان ڪڍيو هو. گرهن (سيارن) وارو سرشتو سج مان نڪرندڙ هڪڙي تاباني ٿي ويو هو. جيڪو آهستي آهستي ٿڌو ٿي رهيو هو.

وحدانيت پرستن صدين تائين هر خدائي مذهب ۾ اصرار ڪيو هو ته خدا محض ڪا ٻي هستي ڪونه هيو. اهو اسان جي تجربن ۽ اڄڻ وارن ٻين مظهرن جهڙو وجود نٿو رکي. بهرحال، مغرب ۾ عيسائي ديني عالمن کي خدا جي متعلق اهڙي نموني ۾ ڳالهائڻ جي عادت پئجي وئي هئي جڏهن اهو به واقعي ٻين عام شين وانگر ”موجود“ هو. انهن خدا جي معروضي حقيقت کي ثابت ڪرڻ لاءِ سائنس کي هٿيار طور پڪڙي ورتو هو. جڏهن ان جو ڪنهن ٻي شي وانگر تجزيو ۽ چڪاس ڪري سگهجي.

باب ڏهون

خدا جي عدم موجودگي؟

اوڻويهين عيسوي صدي جي شروع ٿيڻ سان دهریت پوري طرح غور هيٺ اچي وئي. سائنس ۽ ٽيڪنالاجي ۾ حاصل ٿيل ڪاميابيون خودمختياري ۽ آزادي جو هڪڙو نئون جذبو پيدا ڪري رهيون هيون، جن ڪجهه ماڻهن کي خدا کان پنهنجي آزادي جو اعلان ڪرڻ لاءِ هڪڙو. هي اها صدي هئي جنهن ۾ لڊ وِگ فيوئر بئخ (Lud wig Feuerbach)، ڪارل مارڪس، چارلس ڊارون، فريڊرڪ نيتشي (Friedrich Nietzsche) ۽ سگمنڊ فريوڊ (Sigmund Freud) حقيقت جي فلسفائين ۽ سائنسي تشريحن کي تيزيءَ سان وڌايو، جن ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ ڪونه هئي. دراصل صديءَ جي آخر ڌاري چڱي تعداد ۾ ماڻهن اهو محسوس ڪرڻ شروع ڪيو هيو ته جيڪڏهن اڃا تائين خدا عدم موجود ڪونهي ته ان کان جان ڇڏائڻ منطقي ۽ سماجي دٻاءُ کان آزاد انسانن جي ذميواري آهي. عيسائي مغرب ۾ صدين کان جيڪو خدا جو نظريو وڌي ويجهي رهيو هيو اهو هاڻي تباهه ڪن نموني ۾ اڻپورو ظاهر ٿي رهيو هيو ۽ لڳو ٿي ته منطقي زماني ٽوڙهه پرستي ۽ ڪٽرپڻي مٿان غلبو حاصل ڪري ورتو آهي. مغرب هاڻي ابتدا ڪرڻ جي صلاحيت حاصل ڪري ورتي هئي ۽ ان جو ڪم سرگرميون يهودين ۽ مسلمانن لاءِ نتيجو خيز ثابت ٿيون هيون، جيڪي پنهنجي حالت جو جائزو وٺڻ لاءِ مجبور هيا. اڪثر فڪرن جن خدا جي نظريي کي رد ڪيو، سٺو احساس پيدا ڪيو. مغربي عيسائي دنيا جو تشبيهي ۽ شخصي خدا بيوس هيو. ان جي نالي ۾ پيائڪ ڏوهه ڪيا ويا هيا. تاهه ان جي عدم موجودگي جو هڪڙي خوشي ڏيندڙ خلاصي طور تجربو ڪونه ٿيو هيو. پر شڪ، هيبت ۽ ڪن معاملن ۾ تڙپائيندڙ ٽڪراءُ ذريعي ٿيو هيو. ڪجهه ماڻهن تجرباتي سوچ جي رڪاوٽ پيدا ڪندڙ ذريعي سان ان کي بچائڻ جي ڪوشش ڪئي پر دهریت آڙي اچي وئي هئي.

منطق جي عقيدتي خلاف به رد عمل موجود هيو. رومانوي تحريڪ جي شاعرن، ناول نگارن ۽ فلاسفرن نشاندهي ڪئي ته ڪٿر عقليت پسندي گهٽتائي ڪندڙ هئي ڇو ته ان انساني جذبي جي تصوراتي ۽ وجداني سرگرمين کي نظر انداز ٿي ڪيو. ڪجهه ماڻهن عيسائيت جي ڪليسائي عقيدن ۽ مبهم ڳالهين جي مذهبي تعصب کان خالي طريقي ۾ نئين سر تشريح ڪئي. انهي نئين سر ترتيب ڏنل دينيات بهشت ۽ دوزخ، نئين جنم ۽ چوٽڪاري جي مضمونن جو محاورن ۾ ترجمو ڪيو جن محاورن انهن شين کي هڪڙي مافوق الفطرت هستي سان سندن لاڳاپي کان محروم ڪندي پوءِ واري روشن

خيالي لاءِ عقلي طور تي قابل قبول بڻايو. انهي ”قدرتي ماورائيت“ جي هڪڙي مضمون ۾ آمريڪي ادبي تنقيد نگار ايم. آر. ابرمس (M.R.Abrams) ان کي ”تخليقي تصور“ چوي ٿو. (1) انهي کي هڪڙي صلاحيت سمجهيو ويو جيڪا بيروني حقيقت سان اهڙي نموني ۾ ڳنڍي سگهجي، جيئن نئين سچائي قائم ڪري سگهجي. انگريز شاعر جان ڪيٽس (John Keats)، 1798ع کان 1821ع، ان کي مختصر ۾ جامع نموني ۾ بيان ڪيو: ”تصور آدم جي خواب وانگر آهي. اهو سجاڳ ٿيو ۽ ان کي سچو ڏٺائين.“ اهو ملٽن جي ڪتاب ”ويجايل بهشت“ (”پئراڊائيز لاسٽ“) ۾ لکيل حضرت حوا رضي الله عنها جي پيدائش واري ڪهاڻي جو حوالو ڏئي رهيو هيو. جڏهن ان وقت تائين هڪڙي نه پيدا ٿيل حقيقت جي خواب لهڻ کان پوءِ حضرت آدم عليه السلام سجاڳ ٿيو هيو ۽ ان کي پنهنجي سامهون هڪڙي عورت جي شڪل ۾ ڏٺائين. ساڳي پيغام ۾ ڪيٽس (Keats) تصور جي باري ۾ هڪڙي مقدس صلاحيت هجڻ جو لکيو هيو: ”مون کي ڪنهن ڳالهه جي پڪ ڪونهي پر دل جي احساسن جي پاڪائي ۽ تصور جي سچائي جي پڪ آهي. جنهن شي کي تصور خوبصورت سمجهي ٿو اها لازمي طور سچ هوندي آيا اها اڳ ۾ موجود آهي يا نه.“ (2) عقل جو انهي تخليقي عمل ۾ فقط هڪڙو محدود ڪردار هيو. ڪيٽس ذهن جي هڪڙي حالت جو به ذڪر ڪيو جنهن کي ان ”منفي سگهه“ سڏيو ”جڏهن ڪو انسان حقيقت ۽ منطق جي پٺيان ڪنهن حساس حاصلات کان سواءِ غير يقيني ۽ شڪ ۾ هجڻ جي لائق هوندو آهي.“ (3) هڪڙي صوفي وانگر شاعر کي به عقل کان اڳتي نڪرڻو هوندو آهي ۽ پاڻ کي خاموش انتظار جي ڪيفيت ۾ رکڻو هوندو آهي.

قرون وسطي جي صوفين به خدا جي تجربن کي بلڪل ساڳي نموني ۾ بيان ڪيو هيو. ابن عربي ته مورڳو تصور جي باري ۾ ڳالهايو هيو ذات جي گهراڻي ۾ خدا جي غير مخلوق حقيقت بابت خود ان جو تجربو ڪندي ڪيٽس توڙي جو وليم ورڊسورٿ، 1770ع کان 1850ع، جو نقاد هيو. جنهن انگلستان ۾ سيموئل ٽيلر ڪولرج (Samuel Taylor Coleridge)، 1772ع کان 1834ع، سان گڏجي رومانوي تحريڪ جو بنياد وڌو هيو. انهن به تصور جي ساڳئي نظاري بابت خيالن جي ڏي وٺ ڪئي ٿي. ورڊسورٿ جي عظيم شاعري انساني ذهن ۽ فطري دنيا جي لاڳاپي جي نمائندگي ٿي ڪئي، جن مطلب ۽ معنيٰ ظاهر ڪرڻ لاءِ هڪٻئي تي عمل ۽ رد عمل ٿي ڪيو. (4) ورڊسورٿ خود هڪڙو صوفي ماڻهو هيو جنهن جا فطرت بابت تجربا ساڳيا خدا جي تجربن وارا هيا. ”لائينس ڪمپوزڊ اي فيو مائيلز ابوو ٽئٽرن ائبي“ ۾ ان ذهن جي زودفهر حالت بيان ڪئي، جنهن جو نتيجو حقيقت جي وجداني منظر ۾ نڪتو:

”متبرڪ ڪيفيت جنهن ۾ اسرار جو جنهن ۾ هن سموري مبهم دنيا جو ڳرو ۽ ٽڪائيندڙ بار هلڪو ٿي وڃي ٿو: اها پرسڪون ۽ متبرڪ ڪيفيت جنهن ۾ احساس ۽ جذبا اسان جي چڱي نموني سان رهنمائي ڪندا آهن، ايستائين جو جسماني ڍانچي جو ساھ ۽ اسان جي انساني

رت جي حرڪت پڻ گهڻو ڪري رکجي ويندا آهن، اسان بدن ۾ نند
پئجي ويندا آهيون ۽ هڪڙو زندهه بوتو ٿي ويندا آهيون: جڏهن تال
(سُر) جي قوت ۽ خوشي جي ڳوڙهي طاقت سان ساڪت ڪيل اک
سان اسان شين جي حياتي منجهه ڏسندا آهيون. (5)

اهو منظر دل ۽ جذبي مان اڀريو بلڪ ورڊسورٽ ان کي ”مداخلتي ساڃهه“ سڏيو
جنهن جون خالص تجزياتي قوتون وجدان جي انهي قسم کي تباهه ڪري سگهنديون.
ماڻهن کي عالمان فاضلن ڪتابن ۽ لکڻين جي ضرورت ڪونه هئي. جنهن ڳالهه جي
گهرج هئي، اها ”فهميدي اطاعت گذاري“ ۽ ”هڪڙي دل جيڪا سجاڳ رهي ۽ آگاهه
ٿئي“ آهي. (6) بصيرت موضوعي تجربي سان شروع ٿي، توڙي جواها ”سنجيده“ ٿيڻي هئي
نه ڪي بي خبر ۽ خودپرست. جيئن ڪيٽس چوندو هيو سچ ايسٽائين ثابت ڪونه ٿيو
جيستائين اهو عوامي سوچ مطابق محسوس ڪونه ٿيو ۽ اتساهه ذريعي دل منجهه نه ويهاريو
ويو. ورڊسورٽ هڪڙي ”روح“ کي پروڙيو هيو جيڪو هڪڙي ۽ ساڳي وقت فطري دنيا ۾
جاري ۽ ساري ۽ ان کان منفرد هيو. (7)

هگل (Hegel) جهڙن فلاسفرن اهڙي روح کي تاريخ جي واقعن ۾ لٽو هيو.
ورڊسورٽ انهي تجربي جي هڪڙي رسمي مذهبي تشريح نه ڪرڻ لاءِ محتاط هيو، توڙي
جو اهو خاص طور تي اخلاقي تناظر ۾ ٻين موقعن تي ”خدا“ بابت ڳالهائڻ لاءِ گهڻي قدر
خوش هوندو هيو. (8) انگريز پروٽيسٽنٽ صوفين واري خدا کان واقف ڪونه هيا، جنهن
کي سڌارڪن (مصلحن) نظر انداز ڪري ڇڏيو هيو. خدا ذميوار جي احساسن ۾ ضمير
جي معرفت ڳالهائي ٿو. ان دلي خواهش کي سڌاريو ٿي پر ورڊسورٽ فطرت ۾
جيڪا ”موجودگي“ محسوس ڪئي هئي ان سان خدا جو ڪو تعلق ڏسڻ ۾ ڪونه ٿي
آيو. سدائين اظهار جي درستگي تي ڌيان ڏيندي، ورڊسورٽ فقط ان کي ”ڪاشي“ سڏيو
ٿي، هڪڙو لفظ جيڪو اڪثر ڪري بلڪل درست وصف بيان ڪرڻ لاءِ نعم البدل طور
استعمال ٿيندو آهي. ورڊسورٽ ان کي روح جي وضاحت بيان ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو
جنهن کي ان حقي صوفيائي اڳيان واد سان نالو ڏيڻ کان انڪار ڪيو چوٽه ان کي جن به
قسمن جي خبر هئي انهن مان ڪنهن پر به اهو پورو نٿي بيٺو.

ان دور جي هڪڙي ٻئي صوفي شاعر هڪڙي وڌيڪ قيامت خيز ڪيفيت وارن
خيالن جو اظهار ڪيو ۽ اعلان ڪيائين ته خدا عدم موجود ٿي چڪو آهي. پنهنجي
ابتدائي شاعري ۾ وليم بليڪ (William Blake)، 1757ع کان 1827ع، هڪڙو جدلياتي
طريقو استعمال ڪيو هيو: ”معصوميت“ ۽ ”تجربي“ جهڙا اصطلاح جيڪي ٻنهي
مختلف انداز ۾ هڪٻئي جي ابتڙ ٿي لڳا، انهن کي هڪڙي وڌيڪ منجهيل حقيقت جا
اڌورا سچ سمجهيو ويو. بليڪ متوازي تضاد تشڪيل ڏنو هيو جنهن انگلستان ۾ منطقي
زمانن دوران شاعري جي هم قافيه مصراعن جي هڪڙي شخصي ۽ موضوعي تصور کي
جملسازي جي طريقي منجهه سڃاڻپ ڪرائي هئي. ”دي سانگس آف انوسينس ائنڊ

ايڪسپيرينس“ ۾ انساني روح جي ٻن مختلف حالتن کي الڳ ڀورو هجڻ طور ظاهر ڪيو ويو آهي. جيستائين اهي ملي هڪ نه ٿي وڃن: معصوميت لازمي طور تجربو ٿي ويندي ۽ تجربو خود حقي معصوميت جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ انتهائي اونھائين ۾ هليو ويندو. شاعر هڪڙو پيغامبر ٿي ويندو آهي جيڪو حال، ماضي ۽ مستقبل کي ڏسندو آهي ۽ ان مقدس قول کي ٻڌندو آهي. جنهن ابتدائي وقت تي انسانذات سان ڳالهايو ويو.⁽⁹⁾

غناستين ۽ قبالائين وانگر بلڪ هڪڙي مڪمل عاجزي واري حالت لاءِ ويچارڻو. جيستائين انسان پنهنجي غلطي واري حالت کي تسليم نه ڪندا حقي نظارو ڪڏهن به حاصل ڪونه ٿي سگهندو. انهن ابتدائي صوفين وانگر بلڪ انهي عمل کي جيڪو اسان بابت دنياوي حقيقت ۾ مسلسل موجود آهي، علامت ڏيڻ لاءِ اصل نيڪالي (تنزلي) جي خيال کي استعمال ڪري رهيو هيو.

بلڪ روشن خيالي جي تصور خلاف نفرت جو اظهار ڪيو هيو جنهن سچ کي منظم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. ان عيسائيت جي خدا خلاف ٻه بغاوت ڪئي هئي. جنهن کي مردن ۽ عورتن کي سندن انسانيت کان ويڳاڻو ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو. ان خدا کي جنسيت کي دٻائڻ لاءِ غير فطري قانون جاري ڪرڻ لاءِ ٺاهيو ويو هيو ۽ آزادي ۽ رضاڪارائي خوشي کي دٻائڻ لاءِ بلڪ ”دي ٽيگر“ (The Tyger) ۾ ان بي رحم خدا جي ”خوفناڪ توازن“ جي خلاف ان کي ناقابل بيان ”گهرين اونھائين ۽ آسمانن“ ۾ دنيا کان ڏورانهون سمجهندي سخت طنز ڪئي. تاهم مڪمل طور تي ٻيو خدا، دنيا جو خالق، بيتن ۾ تبديلي مان گذري ٿو. خود خدا کي دنيا ۾ هيٺ اچي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ صليب چڙهڻو پيو.⁽¹⁰⁾ اهو انسانذات جو ازلي دشمن ٻه ٻڄجي ٿو. غناستين، قبالائين ۽ شروعاتي تشليئين وانگر بلڪ انساني روپ اختيار ڪرڻ واري معاملي تي ويچارڻو. يعني خدا جو خدائي فطرت مان پاڻمرادو نڪرڻ، جيڪو پنهنجي تنھائي واري بهشت مان هيٺ ڌرتي تي اچي ٿو ۽ دنيا منجهه انساني روپ وٺي ٿو. ان جي پنهنجي دنيا ۾ هاڻي خودمختيار معبود ڪونهي، جيڪو مطالبو ڪري ته مرد ۽ عورتون هڪڙي خارجي ۽ گهڻ قسمن قانون جي اطاعت ڪن. دنيا ۾ ڪابه انساني سرگرمي ڪونهي جيڪا خدا لاءِ اوڀري هجي؛ ڪليسا طرفان روڪيل جنسيت به خود حضرت عيسيٰ عليه السلام جي پيڙا ۾ ثابت ٿيل آهي. خدا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي روپ ۾ رضاڪاراڻا طور سولي چڙهي ويو ۽ هاڻي ماورائي ۽ اوڀرو خدا موجود ڪونهي. خدا جي عدم موجودگي مڪمل ٿئي ته انساني چهره وارو خدا ظاهر ٿيندو:

”يسوع چيو: ’ڇا تون ان سان محبت ڪندين جيڪو ڪڏهن به تنهنجي لاءِ ڪونه مٿو يا اهڙي لاءِ مرندين جيڪو تنهنجي لاءِ ڪونه مٿو هيو؟ ۽ جيڪڏهن خدا انسان لاءِ نٿو مري ۽ انسان کي خود پاڻ ابديت نٿو ڏئي، انسان جو وجود ڪونه رهندو، چوڻ انسان محبت آهي

جيئن خدا محبت آهي: ڪنهن ٻئي لاءِ هر همدردِي الوهي عڪس ۾
هڪڙو ننڍڙو موت آهي، انسان پائيجاري کان سواءِ موجود نٿو رهي
سگهي.“ (11)

بلڪ روآيتي ڪليسان خلاف نفرت جو اظهار ڪيو پر ڪجهه ديني عالم
سرڪاري عيسائيت ۾ رومانوي تصور شامل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا.
انهن ڏورانهين ماورائي خدا جي نظريي کي غير متعلق ۽ ناموافق سمجهيو. ان جي
بجاءِ موضوعي مذهبي تجربن جي اهميت تي زور ڏنائون. انگلستان ۾ ورڊسورٿ ۽
ڪوليرج طرفان ”دي لائريڪل بالادس“ (The Lyrical Ballads) ڇپجڻ واري سال کان
پوءِ 1799ع ۾ فريڊرڪ شلرمچر (Friedrich Schliermacher)، 1768ع کان 1834ع،
جرمني ۾ پنهنجو رومانوي منشور ”آن رليجن، اسپيچز ٿو ائز ڪلچرڊ
ڊيسپائزرز“ (On Religion, Speeches to its Cultured Despisers) ڇپرايو. عقيدا
الوھي حقيقتون ڪونه هيا پر محض ”تفريرون ۾ پيش ڪيل عيسائي مذهبي جذبن جا
قصا“ هيا. (12) مذهبي يقينن کي عقيدن جي مفروضن تائين محدود نٿو ڪري
سگهجي: ان ۾ جذباتي ادراڪ ۽ هڪڙي داخلي اطاعت گذاري سلهاڙيل آهي. سوچ
۽ عقل کي پنهنجي اهميت آهي پر اهي اسان کي فقط ڪنهن حد تائين رهنمائي
ڪندا. جڏهن اسان عقل جي حد تي پهچون ٿا ته احساس ڪامل هستي ڏانهن سفر
کي مڪمل ڪن ٿا. شلرمچر جڏهن ”احساس“ جي ڳالهه ڪئي ته ان مان ان جو
مطلب بي قاعدي جذباتيت ڪونه هئي پر هڪڙو ڪشف مراد هيو، جيڪو مردن ۽
عورتن کي لامحدود ڏانهن کڻي وڃي ٿو. احساس ڪرڻ انساني عقل جي خلاف ڳالهه
ڪونه هئي پر هڪڙو تصوراتي ٿيو هيو، جيڪو اسان کي مخصوص کان اڳتي
ڪامل جي ادراڪ ڏانهن وٺي وڃي ٿو. اهڙي طريقي سان حاصل ڪيل خدا جو
احساس هڪڙي معروضي حقيقت سان ٽڪراءُ جي بجاءِ هر شخص جي ڏاهپ مان اڀري ٿو.
ٿامس اڪيناس کان وٺي مغربي دينيات عقليت پسندي جي اهميت تي ضرورت
کان وڌيڪ تاڪيد ڪرڻ جو لاڙو ڏيکاريو هيو. اهو لاڙو جيڪو سڌاري واري عمل
(اصلاحي عمل) کان وٺي وڌي ويو هيو. شلرمچر جي رومانوي دينيات توازن کي برقرار
رکن جي هڪڙي ڪوشش هئي. ان انهي ڳالهه جي وضاحت ڪئي ته احساس پنهنجي
پر ۾ ڪا حد ڪونهي ۽ مذهب جي مڪمل تشريح مهيا نٿو ڪري سگهي. عقل ۽
احساس، ٻنهي، پنهنجو پاڻ کان اڳتي هڪڙي ناقابل بيان حقيقت ڏانهن اشارو ٿي ڪيو.
شلرمچر مذهب جي جوهر کي ”ڪامل ڀروسي جي احساس“ طور بيان ڪيو. (13) جيئن
اسان کي اڳتي معلوم ٿيندو ته اهو اهڙو رويو هيو جيڪو اوڻويهين عيسوي صدي دوران
ترقي پسند مفڪرن لاءِ هڪڙو پاراٽوٿي ويو پر شلرمچر جوان مان خدا جي آڏو خواري
واري اطاعت گذاري مطلب ڪونه هيو. لاڳاپيل تناظر ۾ اهو محاورو تعظيم جي احساس
ڏانهن اشارو ڪري ٿو جيڪو اسان ۾ تڏهن پيدا ٿيندو آهي جڏهن اسان زندگي جي
اسرار تي غور و فڪر ڪندا آهيون. عظمت جي رعب جو اهو رجحان پر جلال جي

عالمگير انساني تجربي مان اڀريو. اسرائيل جي نبين سڳورن ان جو هڪڙي ڳنڍيل جهٽڪي طور تجربو ڪيو هيو. جڏهن انهن مقدس هستي جا نظارا ڏٺا هيا. ورڊسورٽ جهڙن رومانوي شاعرن به انهن طرفان فطرت ۾ ڏسجندڙ روح تي پاڙڻ جو احساس ۽ ساڳي تعظيم محسوس ڪئي هئي. شلمچر جي مشهور شاگرد رودولف اوٽو (Rudolf Otto) انهي تجربي جو پنهنجي قيمتي ڪتاب ”دي آئڊيا آف هولِي“ ۾ جائزو ورتو اهو ڏيکارين ته جڏهن انسان انهي ماورائيت سان آمهون سامهون ٿيندا آهن ته اهي ان وقت اهو محسوس ڪونه ڪندا آهن ته ڪو اهي وجود جي شروعات ۽ پڄاڙي آهن.

پنهنجي زندگي جي آخر ڌاري شلمچر محسوس ڪيو ته ان احساس ۽ موضوعيت جي اهميت تي ضرورت کان وڌيڪ زور ڏنو هيو. ان کي خبر هئي ته عيسائيت هڪڙو فرسودو نظريو لڳڻ شروع ٿي وئي هئي: ڪجهه عيسائي عقيدا گمراه ڪن هيا ۽ مذهب کي نئين بي اعتقادي ڪري نقصان رسڻ جوڳو بڻائي ڇڏيو هيائون. مثال طور تثليث وارو عقيدو لڳو ٿي ته اها تجويز پيش ڪري رهيو هيو ته دنيا ۾ ٽي معبود يا خدا آهن. شلمچر جي شاگرد البرٽ رشل (Albert Ritschl)، 1822ع کان 1889ع، ان عقيدو کي يوناني عقيدو اختيار ڪرڻ جي ڪلئي مثال طور ڏنو. انهي رجحان ”يونانين جي فطري فلاسافي مان نڪتل مابعدالطبعياتي نظرين جي لبادي“ جي اوڀري تعارف ذريعي عيسائي پيغام کي بگاڙي ڇڏيو هيو. جنهن جو اصلي عيسائي تجربو سان ڪنهن به قسم جو واسطو ڪونه هيو. (14) البت شلمچر ۽ رشل اهو ويچارڻ ۾ ناڪام ويا هيا ته هر نسل کي خدا بابت ان جو پنهنجو نظريو قائم ڪرڻو هيو. بلڪل ائين جيئن هر رومانوي شاعر کي پنهنجي جذبي مٿان سچ جو تجربو ڪرڻو هيو. يوناني پادري (فادرز – Fathers) محض خدا بابت سامي نظرئي کي پنهنجي ثقافت جي اصطلاحن ۾ بيان ڪرڻ ذريعي پنهنجي فائدي جو بڻائڻ جي ڪوشش ڪري رهيا هيا. مغرب جيئن ٿي جديد هنري (ٽيڪنيڪل) دور ۾ داخل ٿيو ته خدا بابت پراڻا نظريا اڻپورا ثابت ٿيڻ لڳا. تاهم آخر تائين شلمچر زور ڏيندو رهيو ته مذهبي جوش ۽ جذبو عقل جي خلاف ڪونه هيو. پنهنجي مرڻ واري بستري تي ان چيو: ”مون کي لازمي گهرين ۽ خيالي اميدن تي سوچڻ گهرجي، اهي منهنجي لاءِ مڪمل طور نهايت دل پسند مذهبي احساس سان هم خيال آهن.“ (15) خدا بابت نظريا ايسٽائين بيڪار هيا جيستائين اهي احساس ۽ ذاتي مذهبي تجربو سان تصوراتي طور ڪا پلٽ نٿي ٿيا.

اوڻويهين عيسوي صدي دوران هڪ کان پوءِ ٻيو وڏو فلاسافر خدا بابت روايتي سوچ خلاف اٿي بيٺو گهٽ ۾ گهٽ ان خدا جي باري ۾ جنهن کي مغرب ۾ سرسي هئي. اهي خاص طور تي هڪڙي بيروني مافوق الفطرت هستي جي نظرئي کان ناراض هيا. جنهن جو معروضي وجود هيو. اسان کي معلوم آهي ته توڙي جو هڪڙي بالا وڌيڪ هستي طور خدا جي نظرئي مغرب ۾ برتري حاصل ڪئي هئي، پيون توحيد روايتون پاڻ کي اهڙي قسم جي دينيات کان الڳ رکڻ لاءِ پنهنجي حد کان به ٿي ويون هيون. يهودين، مسلمانن

۽ قدامت پسند عيسائين پنهنجن مختلف طريقن سان زور ڏنو هيو ته خدا بابت اسان جو انساني نظريو بيان کان ٻاهر حقيقت سان مطابقت نٿو رکي. جنهن جي اها رڳو هڪڙي علامت هئي. سڀني وقت به وقت تجويز پيش ڪئي هئي ته اهو وڌيڪ مناسب ٿيندو ته خدا کي هڪڙي بالا و برتر هستي چوڻ جي بجاءِ ”ڪنهن به جهڙو نه“ چوڻ گهرجي، چوٽه اهو اهڙي ڪنهن به نموني پر وجود ڪونه ٿو رکي جنهن جو اسان ذهن ۾ تصور ڪري سگهون. صدين دوران مغرب آهستي آهستي خدا بابت انهي وڌيڪ تصوراتي منظر کي وڃائي ويٺو هيو. ڪٽو لڪ ۽ پروٽيسٽنٽ خدا کي اهڙي هستي سمجهڻ لڳا هيا جيڪا اسان کي ڄاتل دنيا سان هڪڙي ٻي حقيقت طور شامل هئي. ۽ هڪڙي آسماني وڏي پاءِ وانگر اسان جي سرگرمين جي نگراني ڪري رهيو هجي. عجب جي ڳالهه ڪونهي ته خدا جو اهو نظريو انقلاب کان پوءِ واري دنيا ۾ اڪثر ماڻهن لاءِ بلڪل ناقابل قبول هيو چو ته ائين ٿي لڳو ته اها ڳالهه انسانن کي شرمناڪ جبري اطاعت ۽ نامناسب محتاجي جي حد تائين خوار ڪرڻ برابر آهي، جيڪو انساني وقار لاءِ اڻ ٺهڪندڙ معاملو هيو. اوڻويهين عيسوي صدي جي دهرين فلاسفرن معقول جواز سان ان خدا خلاف بغاوت ڪئي. انهن جي نڪتہ چينين انهن جي ڪيترن ئي همعصرن کي ائين ڪرڻ لاءِ همت ڏياري: ائين لڳندو هيو ته اهي ڪا مڪمل طور تي نئين ڳالهه چوڻ گهرن ٿا، تاهه اهي جڏهن ”خدا“ جي سوال بابت پاڻ ۾ ڳالهائيندا هيا ته اڪثر ڪري لاشعوري طور ماضي ۾ ٻين توحيد پرستن طرفان بيان ڪيل پراڻيون بصيرتون ورجائيندا هيا.

ائين جارج ولھيم هيگل (George Wilhelm Hegel)، 1770ع کان 1831ع، هڪڙو فلسفو مرتب ڪيو جيڪو ڪنهن لحاظ کان نمايان طور تي ساڳو قبلا جهڙو هيو. اها طنزيه ڳالهه هئي چوٽه ان يهوديت کي هڪڙو بدنام مذهب سمجهيو هيو جيڪو خدا بابت ان ابتدائي نظريي لاءِ جوابدار هيو جيڪو عظيم غلطي جو مرتب ٿيو هيو. هيگل جي خيال ۾ يهودي خدا هڪڙو جابر هيو جنهن هڪڙي ناقابل برداشت ضابطي آڏو بنا اعتراض واري اطاعت جي گهر ٿي ڪئي. حضرت عيسيٰ عليه السلام مردن ۽ عورتن کي انهي جبري اطاعت کان آزاد ڪرائڻ لاءِ ڪوشش ڪئي هئي. پر عيسائي به يهودين واري ساڳي جار ۾ ڦاسي ويا هيا ۽ هڪڙي مطلق العنان خدا جي نظريي کي هٿي ڏنائون. هاڻي اهو وقت هيو ته انهي جابر معبود کي ترڪ ڪجي ۽ انساني حالت جي وهمن کان وڌيڪ پاڪ خيال کي تشڪيل ڏجي. هيگل جو يهوديت بابت انتهائي غير معياري خيال جيڪو تڪراري نئين عهدنامي تي ٻڌل هيو سامي مخالف مابعدالطبعيات جو هڪڙو نئون نمونو هيو. ڪانٽ وانگر هيگل يهوديت کي هر ان ڳالهه جو مثال سمجهيو جيڪا مذهب سان غلط هئي. 1817ع ۾ ”دي فينومينولوجي آف مائينڊ“ (The Phenomenology of Mind) ۾ ان روح جي نظريي کي بدلايو جيڪو روايتي معبود لاءِ دنيا جي جياپي جي سگهه هيو. تاهه جيئن قبلا ۾ هيو روح حقي روحانيت ۽ خود آگاهي ماڻڻ جي مقصد پتانڌڻ پابندي ۽ محصور برداشت ڪرڻ لاءِ راضي هيو. وري جيئن قبلا ۾ هيو روح پنهنجي تشفي لاءِ

انسانن ۽ دنيا مٿان پاڻيندڙ هيو. هيگل ائين پراڻي توحيدِي بصيرت بيان ڪئي هئي. عيسائيت ۽ اسلام جي پڻ مخصوص خاصيت. مطلب ته خدا دنياوي حقيقت کان الڳ ڪونه هيو يا ان جي پنهنجي دنيا ۾ هڪڙي اضافي اختياري پر اڻٽر نموني سان انسانذات سان ٻڌل هيو. بلڪ وانگر هيگل به انهي بصيرت کي منطقي طور بيان ڪيو انسانذات ۽ روح کي محدود ۽ لامحدود ڏسندي. هڪڙي اڪيلي سچ جا ٻه اڌ جيڪي باهمي طور خودمختيار آهن ۽ خود احساسِي جي ساڳي عمل ۾ مشغول آهن. هڪڙي اوڀري ۽ غير ضروري قانون جي پابندي ڪرڻ ذريعي ڏورانهين معبود کي راضي رکڻ جي بجاءِ هيگل اصل ۾ پڌرو ڪيو ته خدا اسان جي انساني وجود جي ترڪيب آهي. دراصل روح جي انساني روپ وارو هيگل جو نظريو جيڪو دنيا ۾ اوتار ۽ نفوذ ٿيل لاءِ پاڻ کي آشڪار ڪري ٿو، انهن انساني روپ اختيار ڪرڻ وارين دينياتن سان گهڻي هڪجهڙائي رکي ٿو جيڪي تنهي توحيدِي مذهب ۾ پيدا ٿيون آهن.

بهر حال، هيگل روشن خيال ماڻهو هجڻ سان گڏ هڪڙو رومانوي شخص به هيو تنهن ڪري ان تصور کان وڌيڪ عقل کي اهميت ڏني، وري ان غير ارادي طور ماضي جي بصيرتن جو پڙاڏو ٻڌو. فيلسوفن وانگر ان عقل (منطق) ۽ فلسفي کي مذهب کان برتر سمجهيو جيڪو سوچ جي نمائنده طريقن ۾ بند ٿيل هيو. فيلسوفن وانگر وري هيگل مطلق هستي بابت پنهنجا انومان ڪنهن فرد جي ذهن جي ڪارڪردگي مان ڪڍيا، جنهن کي ان هڪڙي جدلياتي عمل ۾ قابو ٿيل بيان ڪيو. جنهن سموري عمل جو عڪس ٿي پيش ڪيو.

ان جو فلسفو آرٽر شوپنهائر (Artur Schopenhauer) کي بيهودي نموني ۾ رجائي پئي لڳو جنهن، جڏهن 1819ع ۾ برلين ۾ هيگل ليڪچر ڏيڻ جي شروعات ڪئي ته ان به ساڳي وقت ۾ هوڏ ڪندي پنهنجن ليڪچرن جو شيڊول ٺاهيو هيو جيڪو ان جي ڪتاب ”دي ورلڊ ائزول ائنڊ آئيڊيا“ جي ڇپجڻ جو سال به هيو. شوپنهائر جو خيال هيو ته دنيا ۾ سرگرم ڪابه مطلق هستي، ڪوبه خدا، ڪوبه روح موجود ڪونهي؛ زندهه رهڻ جي ڇتي جبلي خواهش کان سواءِ ڪجهه به ڪونهي. انهي مايوس ڪن نظريي رومانوي تحريڪ جي اونداهن پهلوئن جو ڌيان ڇڪايو. بهر حال، ان مذهب جي مڙني بصيرتن کي نظر انداز ڪونه ڪيو. شوپنهائر اهو خيال ظاهر ڪيو ته هندومت ۽ ٻڌمت (۽ اهي عيسائي جن اقرار ڪيو هيو ته هر شي خودنمائي هئي) وارا حقيقت جي مناسب خيال تي پهتا هيا جڏهن انهن اها دعوا ڪئي هئي ته دنيا ۾ هر شي هڪڙو طلسم هئي. جيئن ته اسان کي بچائڻ لاءِ ڪو خدا ڪونه هيو تنهن ڪري فقط آرٽ، موسيقي، ۽ همدردِي ۽ پرهيزگاري جو هڪڙو قاعدو اسان لاءِ سڪون جو هڪڙو ماڻ مهيا ڪري سگهي ٿو. شوپنهائر وٽ يهوديت ۽ اسلام تي غور ڪرڻ لاءِ وقت ڪونه هيو. ان جي خيال مطابق تاريخ ۾ انهن جو سادگي پسندائڻ ۽ ڌن تي ٻڌل هڪڙو بي مقصد منظر پيش ٿيل هيو. ان انهيءَ ۾ اڳ آگاهي جي اهليت کي ثابت ڪيو: اسان کي معلوم ٿيندو ته اسان جي

پنهنجي صدي ۾ يهودين ۽ مسلمانن محسوس ڪيو آهي ته ديدار الاهي وارو انهن جو پراڻو تاريخي نظريو ساڳي نموني ۾ جتاندار ڪونه رهيو آهي. هاڻي اڪثر ماڻهو ان خدا سان جيڪو دنيا جو مالڪ آهي متفق ڪونه ٿيندا. البت شوينهائرن جو چوڻڪاري وارو نظريو يهودي ۽ اسلامي سوچن سان گهڻو ويجهو هيو يعني اهو ته خاص صلاحيت وارا ماڻهو پنهنجي لاءِ حتمي معنيٰ جو احساس پيدا ڪري سگهن ٿا. ان جي خدا جي مطلق حڪمراني بابت پروٽيسٽنٽ خيال سان ڪابه هڪجهڙائي ڪونه هئي، جنهن جو مطلب هيو ته مرد ۽ عورتون پنهنجي چوڻڪاري لاءِ ڪجهه نٿا ڪري سگهن پر مڪمل طور تي پاڻ کان الڳ هڪڙي بيروني معبود تي پائيندا هيا.

خدا بابت اهي پراڻا عقيدا اڻپورا ۽ نقص وارا قرار ڏئي آهستي آهستي ناپسند ڪيا ويا. ڊينمارڪ جي فلاسافر سورين ڪيرڪيگارد (Soren Kierkegaard)، 1813ع کان 1855ع، زور ڏئي چيو ته پراڻا عقيدا ۽ مذهبي نظريا خدا جي ناقابل بيان حقيقت لاءِ هٿرادو شي ۽ پنهنجو پاڻ ۾ ڪوڪلا ۽ بيڪار ٿي ويا هيا. سچو عيسائي مذهب دنيا کان ٻاهر هڪڙو چال هيو انهن دقيانوسي انساني عقيدن ۽ فرسوده روپن کان پري اڻڄاتل دنيا منجهه بهرحال، ٻين هن دنيا ۾ هڪڙي عظيم متبادل جي گمان کي خارج ڪرڻ لاءِ انسانذات جون پاڙون پختيون ڪرڻ گهريون. جرمن فلاسافر لڊوگ انڊريز فيوئربرخ (Ludwig Andreas Feuerbach)، 1804ع کان 1872ع، پنهنجي 1841ع ۾ ڇپيل اثرائتي ڪتاب ”دي اسينس آف ڪرسچئنٽي“ ۾ بحث ڪري سمجهايو ته خدا بس هڪڙو انساني ذهن جو اندازو هيو. خدا جي نظريي اسان کي اسان جي انساني ڪمزوري جي ابتڙ هڪڙي ناممڪن ڪامليت جي مفروضي ذريعي اسان جي پنهنجي فطرت کان اوڀرو بڻائي ڇڏيو هيو. انهي ڪري خدا لامحدود هيو. جڏهن ته انسان محدود هيو خدا قادر مطلق هيو ۽ انسان ڪمزور خدا پاڪ ۽ انسان گناهگار. فيوئربرخ مغربي روايت ۾ جاري هڪڙي اهم ڪمزوري تي آڱر ڪئي هئي جنهن کي سدائين توحيد پرستي ۾ هڪڙي خطري طور ڏٺو ويو هيو. اهڙي قسم جي نسبت جيڪا خدا کي انساني رتبي کان ٻاهر ڌڪي ڇڏي ٿي اها ڪنهن باطل معبود جي تخليق جو سبب ٿي سگهي ٿي. ٻين روايتن انهي خطري سان منهن ڏيڻ لاءِ مختلف طريقا لڌا هيا پر بدقسمتي سان اهو سچ هيو ته مغرب ۾ خدا جو نظريو وڌندي وڌندي خارجي وجود جي نسبت اختيار ڪري ويو هيو ۽ انساني فطرت جي هڪڙي انتهائي منفي خيال ۾ اضافو ڪيو هئائين. آگسٽين جي زماني کان وٺي مغرب ۾ خدا جي مذهب ۾ ڏوهه ۽ گناهه آزمائش ۽ جدوجهد تي خاص ڌيان رهيو هيو جيڪا هڪڙي اوڀري ڳالهه هئي، مثال طور يوناني روايت پسند دينيات لاءِ ان ۾ ڪا عجب جي ڳالهه ڪونهي ته فيوئربرخ يا آگسٽي ڪومتي (Auguste Comte)، 1775ع کان 1857ع، جهڙن فلاسفرن، جن وٽ انسانذات لاءِ گهڻي مثبت سوچ هئي، انهي معبود کان جان ڇڏائڻ ٿي گهري جيڪو ماضي ۾ اعتقاد جي وڏي ڪوٽ جو سبب رهيو هيو.

دهریت کي سدائين خدا جي هڪڙي مروج خيال جي انڪار طور ڏٺو ويو هيو. يهودين ۽ عيسائين کي ”ڪافر“ سڏيو ويو هيو چوٽه انهن الوهيت بابت پاڌان (بي دين) جي خيالن کان انڪار ٿي ڪيو. توڙي جو انهن کي خدا ۾ ايمان هيو. اوڻويهين صدي جا نوان دهريا خدا جي باري ۾ ڪنهن ٻين گمانن جي مخالفت ڪرڻ جي بجاءِ مغرب ۾ مروج خدا جي مخصوص نظريي خلاف زهر اوڳاچي رهيا هيا. انهي ڪري ڪارل مارڪس، 1818ع کان 1885ع، مذهب کي ”پيڙيل مخلوق جي آه.... ماڻهن لاءِ هڪڙو نشو جنهن انهي پوڳنا کي قابل برداشت ٿي بڻايو“ طور ڏٺو. (16) توڙي جو ان تاريخ جي مسيحي نظريي کي اختيار ڪيو جيڪو گهڻو تڻو يهودي عيسائي روايت تي ٻڌل هيو ان خدا کي غير واسطيدار چئي منهن موڙيو. جيئن ته تاريخي عمل کان ٻاهر ڪوبه مقصد، اهميت ۽ معنيٰ موجود ڪونه هيا، خدا جو نظريو انسانن جي ڪا مدد نٿي ڪري سگهيو. دهریت، يعني خدا کان انڪار پڻ وقت جو زيان هئي. تاهه ”خدا“ مارڪسي تنقيدنگاري ۾ تنقيد جو نشانو هيو چوٽه اڪثر ڪري حڪومت طرفان ڪو سماجي نظام منظور ڪرڻ لاءِ خدا کي استعمال ڪيو ويندو هيو جنهن ۾ شاهوڪار ماڻهو پنهنجي محلات ۾ ويهندو هيو جڏهن ته غريب ماڻهو ان جي دروازي تي پهرو ڏيندو هيو. بهرحال، اهو الزام سڀني توحيدِي مذهبن جي باري ۾ سچو ڪونه هيو. جنهن خدا سماجي ناانصافي جي مذمت ٿي ڪئي، ان عاموس (Amos)، اسحاق عليهم السلام يا محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کي خبردار ڪيو هوندو جن خدا جي نظريي کي بلڪل مختلف مقصدن کي حاصل ڪرڻ لاءِ استعمال ڪيو هيو جيڪي مارڪسي خيال سان گهڻو ويجهو هيا.

ساڳي نموني خدا ۽ صحيفي جي لغوي سمجهاڻي گهڻن عيسائين جي ايمان کي ان زماني جي سائنسي ايجادن آڏو ڪمزور ڪري ڇڏيو. چارلس لايل (Charles Lyall)، 1830ع کان 1833ع، جي ”پرنسيپلز آف جيا لاجي“ (Principles of Geology) جي عنوان سان ڇپيل مضمونن، جن ۾ ارضياتي زماني جي وسيع تناظر وارو نقشو ڇٽيل هيو ۽ چارلس ڊارون جو 1859ع ۾ ڇپيل ”دي اوريجن آف دي اسپيسيز“ جنهن ۾ ارتقائي مفروضا بيان ٿيل هيا، لڳا ٿي ته ڪتاب پڻدائش ۾ تخليق بابت بائيبلِي خدا جي باري ۾ گهڻي قدر مغربي سمجه جو مرڪزي نقطو ٿي ويا هيا ۽ ماڻهن انهي حقيقت کان توجهه هٽائي ڇڏيو هيو ته بائيبلِي ڪهاڻي جو ڪڏهن به ڪائنات جي طبعي اصليت جو لغوي معنيٰ جي احوال وارو مقصد ڪونه رهيو هيو. دراصل عدم مان تخليق وارو عقيدو گهڻي عرصي کان غير يقيني رهيو هيو ۽ يهوديت ۽ عيسائيت ۾ نسبتن دير سان داخل ٿيو هيو. اسلام ۾ الله طرفان دنيا جي تخليق هڪڙي نعمت سمجهي وئي آهي پر ان جي باري ۾ تفصيلي احوال ڪونه ٿو ملي ته اها ڪيئن وجود ۾ آئي. خدا بابت ٻين قرآني ذڪرن وانگر تخليق جو عقيدو به فقط هڪڙي ”آکاڻي“ آهي. هڪڙي نشاني يا هڪڙي علامت. تنهن مذهبن ۾ وحدت پرستن تخليق کي هڪڙو روايتي قصو سمجهيو هيو. دنيا جي نهايت مثبت احساس ۾: اهو هڪڙو علامتي احوال هيو جنهن مردن ۽ عورتن کي هڪڙي مخصوص مذهبي رويي کي اپنائڻ ۾ مدد ڪئي. ڪجهه يهودين ۽ مسلمانن تخليق واري

ڪهاڻي جي ڄاڻي وائي تصوراتي تشريح قائم ڪئي هئي جيڪا بنيادي طور تي ڪنهن به لغوي لحاظ کان هٽيل هئي. پر مغرب ۾ اهورجahan رهيو هيو ته بائيبل کي هر معاملي جي تفصيل ۾ سڄي سنڌ سمجهيو وڃي. گهڻا ماڻهو ڌرتي تي جيڪو ڪجهه به وهي واپري ٿو ان لاءِ خدا کي لغوي طور ۽ طبعي طور ذميوار سمجهڻ لڳا هيا. بلڪل ساڳي نموني ۾ جيئن اسان پاڻ کي شيون ٺاهيندا آهيون يا ڳالهائون طئي ڪندا آهيون.

بهر حال، عيسائين جو هڪڙو قابل ذڪر تعداد به موجود هيو جنهن هڪدم ڏٺو ته ڌارون جون کوجنائون ڪنهن به طريقي سان خدا جي نظر تي لاءِ هاجيڪار ڪونه آهن. گهڻي قدر عيسائيت ارتقائي نظريي کي موافق بڻائڻ جي اهل ٿي وئي آهي. ۽ يهودي ۽ مسلمان ڪڏهن به زندگيءَ جي اصليت بابت نين سائنسي کوجنائن ڪري سنجيدگي سان پريشان ڪونه ٿيا آهن؛ عام ڳالهه ڪجي ته خدا بابت انهن جون ڳڻتيون هڪڙي بلڪل مختلف ذريعي مان اڀرن ٿيون. جنهن جي اسان کي اڳتي خبر پوندي بهر حال، اهو سچ آهي ته جيئن مغربي سيڪيولرزم پڪڙي آهي ان اٽل نموني ۾ ٻين مذهبن جي ماڻهن کي متاثر ڪيو آهي. خدا بابت لفظ پرستي وارو خيال اڃا تائين حاوي آهي ۽ مغربي دنيا ۾ سڀني عقيدن جا اڪثر ماڻهو ان کي سچ سمجهن ٿا ته جديد ڪائناتي علم خدا جي نظر تي کي ڪاپاري ڌڪ هنيو آهي.

تاريخ ۾ ماڻهن سدائين خدا جي نظر تي کي ان وقت رد ڪيو آهي جڏهن انهن محسوس ڪيو آهي ته اهو انهن لاءِ ڪارائتو ڪونهي. ڪڏهن ڪڏهن انهي ڳالهه پر تشدد حملي جو روپ ڌاريو آهي. مطلب جڏهن قديم اسرائيلين ڪنمان وارن جي مقبرن کي ڊاهي پٽ ڪيو هيو يا نبين سڳورن جڏهن پنهنجن پاڙيسري بت پرستن جي ديوتائن خلاف سخت رويو اختيار ڪيو هيو. 1882ع ۾ فريڊرڪ نٽشي به جڏهن اعلان ڪيو هيو ته خدا عدم موجود ٿي چڪو آهي ته ساڳيون پر تشدد ڪارروايون شروع ٿي ويون هيون. ان انهي دهشتناڪ واقعي کي هڪڙي چرئي ماڻهو جي آکاڻي ۾ بيان ڪيو جيڪو هڪڙي ڏينهن صبح جو مارڪٽ ۾ دانهون ڪري هيڏي هوڏي ڊوڙي رهيو هيو. ”مان خدا کي ڳوليان ٿو! مان خدا کي ڳوليان ٿو!“ جڏهن ڀرسان بيٺل مغرور تماشاڪين ان کان پڇيو ته اهو ڇا ٿو سمجهي ته خدا ڪيڏانهن ويو آهي؟ چريو ماڻهو انهن کي گهوري ڏسڻ لڳو. ”خدا ڪيڏانهن ويو آهي؟“ ان دانهن ڪئي. ”مان ٿو توهان کي ٻڌايان. اسان ان کي ماري ڇڏيو. توهان ۽ مون! اسان سڀئي ان جا قاتل آهيون!“ هڪڙي ناقابل تصور ڀر ٿموت واقعي انسانذات جا ترا ڪڍي ڇڏيا هيا. پيرن هيٺان ڌرتي نڪري وئي ۽ ان کي بي راهه ڪائنات ۾ پٽڪندو ڇڏي ڏنائين. هر اها شي جنهن اڳ ۾ انسانذات کي وات جو احساس ڏنو هيو گم ٿي وئي هئي. خدا جي عدم موجودگي واري سوچ بي مثال مايوسي ۽ خوف ڏانهن ڌڪي ڇڏيو. چرئي ماڻهو پنهنجي ذهني پيڙا ۾ دانهن ڪئي. ”ڇا اڃا ڪو عروج ۽ زوال آهي؟ ڇا اسان دريدر ڪونه آهيون. ڇڻ ڪنهن لامحدود نيستي مان گذرندا هجون؟“ (17)

ننشي تسليم ڪيو هيو ته مغرب جي ضمير ۾ هڪڙي بنيادي تبديلي اچي وئي هئي جيڪا، جنهن کي اڪثر ماڻهو ”خدا“ چوندا هيا ان کي مڃڻ گهڻو ڏکيو بڻائي ڇڏيندي نه رڳو اسان جي سائنس تخليق جي لغوي سمجهاڻي جهڙن گمانن کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو هيو پر اسان جي وڏي ذات ۽ صلاحيت به الوهي نگهبان جي نظر ئي کي ناقابل قبول بڻائي ڇڏيو. ماڻهن محسوس ڪيو ته اهي هڪڙي نئين صبح جو مشاهدو ڪري رهيا هيا. ننشي جي چرئي ماڻهو اصرار ڪيو ته خدا جي عدم موجودگي انساني تاريخ جو وڌيڪ اعليٰ ۽ وڌيڪ نئون مرحلو آڻيندي پنهنجي ديوهتياڙي جي شاين شان ٿيڻ لاءِ انسانن کي پنهنجو پاڻ ديوتا ٿيڻو پوندو. 1883ع ۾ پچيل پنهنجي مقالي ”ڏس اسپوڪ زاراسترا“ ۾ ننشي هڪڙي عظيم انسان (سپر مئن) جي ڄمڻ جو اعلان ڪيو جيڪو خدا جي جاءِ والاريندو. نئون روشن خيال ماڻهو پراڻن عيسائي اقدارن خلاف جنگ جو اعلان ڪندو. فسادي لڏي جي ريتن رسمن کي لتاڙيندو ۽ هڪڙي نئين ۽ طاقتور انساني لڏي جي آمد جو پيغام ڏيندو جنهن ۾ محبت ۽ همدردي جي ڪمزور عيسائي گڻن مان هڪ به ڪونه هوندو. ان وري ڄمڻ ۽ مسلسل ورجاء واري پراڻي ڏندڪٿا ڏانهن پڻ ڌيان ڇڪايو جيڪا ٻڌمت جهڙن مذهبن ۾ ملي ٿي. هاڻي جيئن ته خدا عدم موجود ٿي چڪو هيو هي دنيا هڪڙي اعليٰ حيثيت ۾ ان جي جاءِ والاريندي جيڪو به وڃي ٿو ۽ واپس اچي ٿو، جيڪو به مري ٿو ۽ ٻيهر ٿڙي ٿو، جيڪو به ٿئي ٿو اهو ٻيهر نئين سر جڙي ٿو. اسان جي دنيا جو الوهي ۽ ابدي حيثيت ۾ احترام ٿي سگهندو اهي نسبتون جيڪي ڪڏهن فقط ڏورانهين ۽ ماورائي خدا لاءِ لاڳو ٿيل هيون.

ننشي تعليم ڏئي ته عيسائي خدا ويچارو غير منطقي ۽ ”زندگي خلاف هڪڙو ڏوهه“ هيو. (18) ان ماڻهن کي پنهنجن جسمن، پنهنجن جذبن ۽ پنهنجي جنسيت جو احساس ڪرڻ لاءِ همٿايو هيو ۽ همدردي جي هڪڙي ڪشمڪش ڪندڙ اخلاق کي ترقي وٺرائي هئي. جنهن اسان کي ڪمزور ڪري ڇڏيو هيو. ڪوبه حتمي مطلب يا اهميت ڪونه هئي ۽ انسانن کي خدا لاءِ خطا بخش ڪرڻ جو متبادل اچڻ سان ڪو سروسڪار ڪونه هيو. وري اهو چئي سگهجي ٿو ته مغربي خدا انهي تنقيد آڏو ڪمزور هيو. خدا کي زندگي کان انڪاري رياضت جي طريقن سان ماڻهن کي پنهنجي انسانيت کان ۽ جنسي جذبي کان ويڳاڻو بڻائڻ لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو. ان کي هتي دنياوي زندگيءَ جو متبادل ۽ هر مرض جي سولي دوا بنايو ويو هيو.

سگمنڊ فريوڊ، 1856ع کان 1939ع، خدا ۾ ايمان کي يقيني طور هڪڙو خيالي طلسم سمجهيو جنهن کي سياڻا مرد ۽ عورتون ڌيان ۾ نٿا آڻين. خدا جو نظريو هڪڙو ڪوڙ ڪونه هيو پر لاشعور جو خاڪو هيو جنهن کي نفسياتي طور تي سمجهڻ لائق بنائڻ جي ضرورت هئي. شخصي خدا هڪڙي احترام لائق بزرگ شخصيت کان وڌيڪ ڪجهه نه هيو. اهڙي طاقتور معبود جي خواهش هڪڙي وڏي قوت واري محافظ بزرگ جي اڪير مان اُپري انصاف ۽ حق لاءِ ۽ زندگي جي ڪار وهنوار کي هميشه لاءِ ڍنگ وارو بنائڻ لاءِ.

خدا بس انهن خواهشن جو ذهني عڪس آهي. مجبوري ۽ بي وسي جي هڪڙي دائمي احساس منجهان ۽ خوف جو اظهار ڪندي انسانن طرفان پوڄيو ويندڙ. مذهب انساني نسل جي ٻالڪپڻي سان واسطو رکي ٿو. ٻارپڻي کان بلوغت ڏانهن تبديلي ۾ اهو هڪڙو ضروري مرحلو رهيو هيو. ان اخلاقي قدرن کي ترقي وٺرائي هئي جيڪي سماج لاءِ لازمي هيا. بهرحال، هاڻي جڏهن انساني لڏو بالغ نظر ٿي ويو هيو ته ان تي ڌيان نه ڌرڻو هيو. سائنس، نئون لاگوس (Logos)، خدا جي جاءِ والاري سگهندي اها اخلاقيات جي لاءِ هڪڙو نئون بنياد مهيا ڪري سگهندي ۽ اسان جي پنهنجن خوفن ۽ انديشن سان منهن ڏيڻ ۾ مدد ڪندي. فريوڊ سائنس ۾ پنهنجي يقين بابت پڪو هيو جيڪو پنهنجي اثرائتي سگهه ۾ گهڻو ڪري مذهبي لڳو ٿي: ”نه، اسان جي سائنس ڪو طلسم يا نظر جو ڌوڪو ڪونهي! طلسم چوڻ ائين سمجهڻ برابر ٿيندو ته سائنس اسان کي جيڪا شي نه ڏئي سگهندي اها اسان ڪنهن ٻئي هنڌان وٺي سگهنداسين.“ (19)

خدا جي نظريي بابت فريوڊ جي خيال سان سڀئي ماهر نفسيات متفق ڪونه هيا. الفريڊ اڊلر، 1870ع کان 1937ع، انهيءَ ڳالهه جو اعتراف ڪيو ته خدا هڪڙو اندازو آهي پر اهو تسليم ڪيائين ته اهو انسانڌات لاءِ ڪارائتو رهيو هيو. اهو افضليت جي هڪڙي ڏاڍي سٺي ۽ اثرائتي علامت رهندو پئي آيو هيو. سي. جي. جُنڱ (C.G. Jung)، 1875ع کان 1961ع، وارو خدا صوفين وارو ساڳيو خدا هيو هڪڙو خيالي سچ، هر فرد طرفان موضوعي طور تجربو ٿيندڙ. هڪڙي آمهون سامهون انٽرويو ۾ جڏهن جان فريمن (John Freeman) جُنڱ کان پڇيو ته ڇا اهو خدا ۾ يقين رکي ٿو ته جُنڱ معنيٰ خيز انداز ۾ جواب ڏنو: ”مون کي يقين ڪرڻ جي ضرورت ڪونهي. مان ڄاڻان ٿو!“ جُنڱ جو مستقل يقين ظاهر ڪري ٿو ته هڪڙو موضوعي خدا، ذات جي گهرائين ۾ وجود جي بنياد سان باطني طريقي سڃاتل، تحليل نفسي واري سائنس مطابق دائمي ٿي سگهي ٿو.

ٻين اڪثر مغربي ماڻهن وانگر، فريوڊ انهي موضوعي ۽ نظر نه ايندڙ خدا کان بيخبر لڳو ٿي. ان هوندي به ان هڪڙو درست ۽ گهرو نقطو قائم ڪيو جڏهن ان زور ڏنو ته مذهب کي ترڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ هڪڙو خطرناڪ عمل ٿيندو. ماڻهو لازمي طور انهن جي پنهنجي خوشحالي ۾ خدا کي پلجي ويندا، انهن جي ذهني طور تيار هجڻ کان اڳ انهن کي سيڪيولرزم يا دهريت ڏانهن ڌڪڻ هڪڙي هاجيڪار انڪار ۽ دٻائي رکڻ جو سبب ٿي ويندو. اسان ڏٺو آهي ته مڃيل عقيدن تي حملو ”ٻين“ کان اسان جي پنهنجي خوف جي اندازي ۽ ڪنهن لڪل انديشي منجهان ظاهر ٿيندو آهي. ڪجهه دهريين جن خدا کي ترڪ ڪرڻ ٿي گهريو ان ڳالهه يقيني طور ذهني چڪتاڻ جون علامتون ٿي ڏيکاريون. ائين هڪڙي همدرد اخلاقي ضابطي جي وڪالت ڪرڻ باوجود شوينهاڻر انسانن سان مقابلو ڪري ڪونه سگهيو ۽ هڪڙو تنهائي پسند ماڻهو ٿي ويو. نتشي هڪڙو خدا ترس ۽ ويڳاڻو ماڻهو هيو صحت خراب رهندي هيس، اهو پنهنجي مثالي انسان کان گهڻو مختلف هيو. آخرڪار اهو چريو ٿي ويو. ان خدا کي

خوشي سان ترڪ ڪونه ڪيو جيئن ان جي لکت جي ڪيفيت اسان کي سوچڻ لاءِ هر ڪاٺيندي هڪڙي نظم ۾ گهڻي خوف، ڏڪڻي ۽ پنهنجي اندر ۾ وٽ کائڻ کان پوءِ زاراسترا جي واتان خدا کي موٽڻ لاءِ ٻاڏائي ٿو:

”نا واپس اچ. پنهنجن مڙني عذابن سان! او واپس اچ مڙني هيڪلاين جي آخر تائين! منهنجن لڙڪن جون سموريون ناليون تنهنجي لاءِ وهن ٿيون! ۽ منهنجي دل جي آخري لات تنهنجي لاءِ ٻري ٿي! او واپس اچ، منهنجا اڻ ڄاتل خدا! منهنجي پيڙا (درد)! منهنجي آخري خوشي.“ (20)

هيگل وانگر ننڍي جي نظرين کي جرمن جي پوءِ اچڻ وارن نسلن قومي سوشلزم جي پاليسين کي درست قرار ڏيڻ لاءِ استعمال ڪيو.

مغرب ۾ خدا سدائين هڪڙي جدوجهد ٿي ويو هيو. ان جي عدم موجودگي کي پڻ دٻاءُ، هيڪلائي ۽ اداسي جي نتيجي طور ڏٺو ويو. ائين شڪ جي وڏي وڪٽورياڻي نظم ”ان ميموريم“ ۾ الفريڊ لارڊ ٽينيسن ڳاڙهي چنبي ۽ جهنب واري هڪڙي ٻي مقصد ۽ رواجي فطرت جي خيال کان ڊپ ۾ وڪوڙجي ويو. ”ڊي اوريجن آف ڊي اسپيسيز“ جي ڇپجڻ کان نو سال اڳ 1850ع ۾ ڇپيل اهو نظم ڏيکاري ٿو ته ٽينيسن (Tennyson) اڳيئي پنهنجي يقين (ايمان) کي پور پور ٿيندي محسوس ڪيو هيو ۽ پاڻ کي هن ڏاڪي تائين هيٺ آندائين:

”هڪڙو معصور ٻار رات جي وقت روئي رڙي ٿو. هڪڙو ٻارڙو روشني لاءِ رڙيون ڪري ٿو ۽ روئڻ رڙڻ کان سواءِ ان کي ڪا ٻولي ڪونه ٿي اچي.“ (21)

ميٿيو آرنلڊ ”ڊوور بيچ“ (Dover Beach) ۾ يقين جي سمنڊ کان ڪنور منهن موڙتي افسوس جو اظهار ڪيو هيو جنهن انسانذات کي هڪڙي چٽي اونداهي ۾ پٽڪندو ڇڏي ڏنو هيو. قدامت پسند دنيا ۾ شڪ ۽ هراس پکڙجي ويا هيا، توڙي جو خدا کان انڪار مغربي شڪ جو صحيح خدوخال اختيار ڪونه ڪيو هيو پر گهڻو تڻو حتمي مطلب جي انڪار جي نوعيت ۾ هيو. فيوڊر دوستووسڪي، جنهن جي 1880ع ۾ ڇپيل ناول ”ڊي برادرز ڪرامازوف“ کي خدا جي عدم موجودگي بيان ڪندي سمجهي سگهجي ٿو جنهن ۾ ان مارچ 1854ع ۾ پنهنجي هڪڙي دوست ڏانهن لکيل خط ۾ ايمان ۽ عقيدتي جي وچ ۾ پنهنجي ذهني ڪشمڪش کي لفظن جو روپ ڏنو:

”مان پنهنجو پاڻ مٿان زماني جي هڪڙي ٻار وانگر ڏسان ٿو. هڪڙو شڪ ۽ بي اعتقادي وارو ٻار اهو ممڪن آهي، ايتري حد تائين جو مان يقين سان ڄاڻان ٿو ته مان پنهنجي مرڻ وقت تائين ائين رهندس. يقين ڪرڻ جي سڌ سان مان اڏيتن مان گذرندو رهيو آهيان. دراصل هاڻي به ان حالت ۾ آهيان: جيترو وڌيڪ معقول عقلي ڏکيائون رستي ۾ اچي بيهن ته اڪير اڃا وڌيڪ شرير ٿي وڃي ٿي.“ (22)

ساڳي طرح ان جو ناول ٻٽن جذبن وارو آهي. اِون (Ivon) جنهن کي پين ڪردارن ذريعي هڪڙي دهرئي طور ڏيکاريو ويو آهي. صاف صاف چئي ٿو ته اهو خدا پريڦين رکي ٿو. تاهه اهو ان خدا کي قابل قبول نٿو سمجھي، چو ته اهو زندگي جي المي لاءِ حتمي مطلب ٻڌائڻ ۾ ناڪام وڃي ٿو. اِون ارتقا جي نظرئي ڪري پريشان ڪونهي پر تاريخ ۾ انسانذات جي پوڳنا کان پريشان آهي: هڪڙي ٻار جو موت به مذهبي نقشو چٽڻ لاءِ ادائگي جي تمام وڏي قيمت آهي، ته سڀ ڪجهه نيڪ ٿي ويندو. اسان اڳتي هلي هن باب ۾ ڏسنداسين ته يهودي ساڳي گمان يا نتيجي تي پهتا هيا. ٻئي پاسي سني اخلاق وارو الوشا (Aloysha) آهي جيڪو اقرار ڪري ٿو ته اهو خدا پريڦين نٿو رکي. اهڙو اقرار جيڪو ان جي غفلت مان ڦاٽ کائيندي لڳي ٿو ان جي لاشعور جي ڪنهن نامعلوم ڪنڊ مان فرار ٿيندي غفلت جو ٻه رخو ۽ مبهم احساس ويهين صدي جي ادب کي متاثر ڪندو رهيو آهي. ان جي ويران تصوراتي خاڪي سان ۽ انسانذات جي هڪڙي خدا جي لاءِ انتظار ڪندي جيڪو ڪڏهن به ڪونه ٿو اچي.

اسلامي دنيا ۾ به ساڳي بيچيني ۽ هلچل موجود هئي. توڙي جو اها بلڪل هڪڙي مختلف ذريعي مان پکڙي هئي. اوڻويهين عيسوي صدي جي آخر تائين يورپ جو سماجي ترقي جو مٿانهون درجو حاصل ڪرڻ وارو مقصد چڱي حيثيت اختيار ڪري چڪو هيو. فرينچن 1830ع ۾ الجيريا تي قبضو ڪري ورتو ۽ 1839ع ۾ برطانيه عدن کي بينڪيت بڻايو. ان دوران انهن 1881ع ۾ تيونس، 1882ع ۾ مصر، 1898ع ۾ سوڊان ۽ 1912ع ۾ لبيا ۽ مراڪش کي قبضي ۾ آندو. برطانيه ۽ فرانس مشرق وسطىٰ کي پنهنجي وچ ۾ رکڻ لاءِ گڏجي رهيا. انهي بينڪي منصوبي فقط باضابطه طور مغربائڻ جو وڌيڪ خاموش عمل قائم ڪيو. چو ته يورپي اوڻويهين عيسوي صدي دوران جديدڪاري جي نالي ۾ هڪڙي ثقافتي ۽ اقتصادي بالادستي قائم ڪري رهيا هيا. فني مهارتن وارو يورپ هڪڙي اڳواڻ طاقت ٿي ويو هيو ۽ دنيا تي چائنجي رهيو هيو. ترڪي ۽ مشرق وسطىٰ ۾ واپاري اڏا ۽ سفارتڪاري آفيسون قائم ٿي ويون هيون جن اصلي مغربي حڪومت اچڻ کان گهڻو اڳ ئي انهن معاشرن جي واپاري ڍانچي کي تباهه ڪري ڇڏيو هيو. اهو بينڪيت جو مڪمل طور هڪڙو نئون قسم هيو. جڏهن مغلن هندوستان فتح ڪيو هيو ته هندوآبادي پنهنجي ثقافت ۾ گهڻن ئي اسلامي ڳالهين کي شامل ڪيو هيو پر آخرڪار ڏيهي ثقافت اصلي حالت ۾ اچي وئي هئي. نئين بينڪي نظام بجاگيري وارو معاشرو قائم ڪندي محڪوم قومن جي زندگين کي مستقل طور تبديل ڪري ڇڏيو.

بينڪيت بڻايل علائقن لاءِ ان ڳالهه سان پڇڻ ناممڪن هيو. پراڻن دستورن کي گهڻو تباهه ڪيو ويو هيو ۽ اسلامي معاشرو خود ٻن طبقن منجهه ورهائجي ويو هيو. هڪڙا اهي جيڪي ”مغربي“ ٿي ويا هيا ۽ باقي ٻيا. ڪجهه مسلمانن پاڻ بابت يورپين طرفان ”مشرقي“ هجڻ وارو ڪاٿو قبولي ورتو هيو. هندن ۽ چينين سان بنا فرق ڪرڻ جي گڏايل. ڪجهه (ڪن) پنهنجن وڌيڪ روايتي هر وطن کي حقارت سان ڏٺو. ايران

۾ شاھ ناصر الدين (1848ع کان 1896ع) زور ڏئي چيو ته اهو پنهنجي رعيت کي حقير ٿو سمجھي. پنهنجي سڃاڻپ ۽ استحڪام سان جيڪا تهذيب قائم ٿي وئي هئي اها آهستي آهستي بچگير رياستن جي هڪڙي اتحاد منجهه تبديل ٿي رهي هئي، جيڪي هڪڙي اوڀري دنيا جون اڻپورا نقل هيون. ايجاد يورپ ۽ آمريڪا ۾ جديد بڻائڻ جي عمل جو جوهر ٿي ويو هيو: اهو نقل ذريعي حاصل ٿي سگهڻ جو ڪونه هيو. اڄوڪي دور ۾ ماهر انسانيات جيڪي جديد ملڪن ۽ عرب دنيا ۾ قاهره جهڙن شهرن جو جائزو وٺن ٿا، اهي ڌيان ڇڪائين ٿا ته شهر جي اڏاوت جو نمونو ۽ نقشو ترقي جي بجاءِ تسلط جو عڪس پيش ڪن ٿا. (23)

پنهنجي باري ۾ يورپين جو اهو خيال هيو ته انهن جي ثقافت نه رڳو موجوده زماني ۾ اعليٰ ۽ برتر هئي پر سدائين ترقي جي اڳين قطار ۾ رهي آهي. انهن اڪثر ڪري دنيا جي تاريخ بابت وڏي اڻڄاڻائي جو مظاهرو ڪيو. هندوستانين، مصرين ۽ شامين کي پنهنجي فائدي لاءِ مغربي ٿيڻو پيو هيو. 1883ع کان 1907ع تائين مصر جي ڪائونسل جنرل لارڊ ڪرومر (Lord Cromer) بينڪيتي رويي کي هٿين بيان ڪيو هيو:

”هڪڙي دفعي سر الفريد لائل (Sir Alfred Lyall) مونکي چيو: مشرقي ذهن لاءِ درستگي ناموافق آهي هر انگريز هندوستان (اٽنگلو انڊين) کي اهو قول سدائين ياد رهڻ گهرجي. درستگيءَ جي ڪوٽ جيڪا آسانيءَ سان ڪوڙ منجهه بگڙجي وڃي ٿي، حقيقت ۾ مشرقي ذهن جي مخصوص سڃاڻپ آهي.“

يورپي ماڻهو گهڻو دليل باز آهي، حقيقت جي باري ۾ ان جا بيان مونجهاري کان خالي آهن؛ اهو هڪڙو فطري منطقي آهي توڙي جوان منطق جي تعليم حاصل نه ڪئي هجي. اهو فطرتاً شڪي ماڻهو آهي ۽ ڪنهن به ڳالهه جي حقيقت مڃڻ کان اڳ ثبوت گهرندڙ آهي. ان جي عقلي صلاحيت هڪڙي مشيني پرزي وانگر ڪم ڪري ٿي. ٻئي طرف مشرقي ماڻهو جو ذهن ان جي لياقتن وانگر يڪسانيت ۾ نالو ڪمائي ٿو. ان جو استدلال نهايت بي قاعدي نموني وارو آهي. توڙي جو قديم عربن کي ڪنهن حد تائين منطقي مناظرن جي علم جي اعليٰ صلاحيت حاصل هئي، انهن جو اولاد منطقي اهلويت ۾ نمايان طور تي وانجهو آهي. اهي اڪثر ڪري ڪنهن به سادي لکت يا مفروضي مان جنهن کي سچ قبوليندا هجن نهايت واضح نتيجا ڪڍي بيان ڪرڻ جي اهل ڪونه هوندا آهن. (24)

هڪڙو وڏو مسئلو جنهن تي غالب ٿيڻو هيو اهو اسلام هيو. صليبي لڙاين جي دور ۾ عيسائي دنيا ۾ الله جي رسول حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ ان جي دين جو منفي تصور اُڀريو هيو ۽ يورپ جي سامي مخالفت سان گڏ قائم رهيو هيو. نوآبادياتي

(بينڪي) عرصي دوران اسلام کي هڪڙي تقدير پرست مذهب طور ڏٺو ويو هيو جيڪو ترقي جي سخت خلاف هيو. مثال طور لارڊ ڪرومر مصري سماج سڌارڪ محمد عبدالله جي ڪوششن جي قدر کي گهٽائڻ لاءِ اهو چئي ڳلا ڪئي ته ”اسلام“ لاءِ پنهنجو پاڻ ۾ سڌارو آڻڻ ناممڪن هيو.

مسلمانن وٽ روايتي طريقي ۾ خدا بابت پنهنجي ڄاڻ کي ترقي وٺرائڻ لاءِ وقت ڪونه هيو. اهي مغرب سان مقابلو ڪرڻ جي جدوجهد ۾ مصروف هيا. ڪن مغربي سيڪيولرزم کي مسئلي جو حل ٿي سمجهيو پر جيڪا ڳالهه يورپ ۾ مثبت ۽ قوت بخش هئي اها اسلامي دنيا ۾ فقط اوڀري ۽ ڌاري ٿي سمجهي وئي. ڇو ته اها پنهنجي زماني ۾ انهن جي پنهنجين روايتن منجهان فطري طور ڪونه اُڀري هئي. مغرب ۾ خدا کي اوڀرائپ جي آواز طور ڏٺو ٿي ويو جڏهن ته اسلامي دنيا ۾ اهو بينڪي عمل هيو. پنهنجي ثقافت جي بنيادن کان ڪڍجڻ ڪري ماڻهن پاڻ کي گهٻرايل ۽ گم ٿيل محسوس ٿي ڪيو. ڪجهه مسلمان سڌارڪن (مصلحن) اسلام کي زبردستي ننڍي ڪردار تائين مرتبو گهٽائڻ ذريعي ترقي جي ڪارڻ ٽڪر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. پر انهن جي اُميد پٽاندڙ نتيجا ڪونه نڪتا. ترڪي جي نئين قومي رياست ۾ جيڪا 1917ع ۾ عثماني سلطنت جي شڪست کان پوءِ قائم ٿي هئي، مصطفيٰ ڪمال (1881ع کان 1938ع) جيڪو پوءِ ڪمال اتاترڪ جي نالي سان مشهور ٿيو، پنهنجي ملڪ کي مغربي قوم ۾ بدلائڻ جي ڪوشش ڪئي: ان اسلام جي سرڪاري حيثيت ختم ڪئي ۽ مذهب کي خالص طور ذاتي ۽ نجي معاملو قرار ڏنائين. صوفي مسلڪ رد ڪيا ويا ۽ پردي پٺيان هليا ويا، مدرسا بند ڪيا ويا ۽ سرڪاري طور عالمن جي سکيا ختم ٿي وئي. ماڻهن کي سيڪيولر بڻائڻ واري پاليسي ترڪي ٽوپي جي استعمال تي پابندي سان نشانبر ٿي جنهن مذهبي طبقن جي ڏيک ویک کي گهٽائي ڇڏيو ۽ اهو عمل ماڻهن کي زبردستي مغربي ڪپڙا پائڻ لاءِ هڪڙي نفسياتي ڪوشش هئي: ترڪي ٽوپي پائڻ جي بجاءِ مٿي تي ٽوپو رکڻ پاڻ کي يورپي بڻائڻ جو مطلب ٿي ويو. ايران جي شهنشاهه رضا خان (1925ع کان 1941ع) پڻ اتاترڪ جي واکاڻ ڪئي ۽ ساڳي پاليسي لاءِ ڪوشش ورتائين: برقي تي پابندي لڳائي وئي ۽ مولوين کي ڏاڙهيون ڪوڙائڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو ۽ روايتي پٽڪو ٻڌڻ جي بجاءِ فرينچ ٽوپي پائڻ لاءِ زور ڪيو ويو. امان سڳورن جي احترام ۾ روايتي ڏهاڙا ملهائڻ ۽ امام حسين عليه السلام جي شهادت جي غم ۾ ماتم ڪرڻ کان منع ڪئي وئي.

فريوڊ سوچ سمجه سان ڏٺو هيو ته مذهب کان زبردستي روڪڻ فقط تباهه ڪن عمل ٿي سگهندو. جنسي عمل وانگر مذهب به انساني ضرورت آهي جيڪو زندگي کي هر موڙ تي متاثر ڪري ٿو. جيڪڏهن ان کي دٻايو وڃي ته نتيجا اهڙا ئي اشتعال وارا ٿي ويندا جيئن ڪنهن سخت جنسي روڪٿام ڪري ٿيندو آهي. مسلمانن نئين ترڪي ۽ ايران کي شڪ واري احساس ۽ چنڪ سان ڏٺو ٿي. ايران ۾ اڳيئي مروج روايت موجود

هتي جنهن ذريعي مولوين (عالمن) عوام جي حمايت ۾ شهنشاهه جي مخالفت ڪئي. انهن ڪڏهن ڪڏهن غير معمولي ڪاميابي حاصل ڪئي. 1872ع ۾ جڏهن شهنشاهه تماڪ جي پيداوار وڪري ۽ ملڪ کان ٻاهر روانگي جي ڪاروبار ۾ هڪ هتي لاءِ برطانيه کي اجازت ڏني جنهن سبب ايراني مصنوعات جي واپار کي ڪاپاري ڌڪ لڳو ته ملن فتوا جاري ڪري ايراني ماڻهن کي تماڪ چڪو کان منع ڪئي. شهنشاهه برطانيه کي ڏنل رعايت واپس وٺڻ تي مجبور ٿي ويو. قم جو مقدس شهر آمراڻي روش جو ۽ آهستي آهستي تهران ۾ موجود سخت گير حڪومت جو متبادل ٿي ويو. مذهب کي دٻائي رکڻ وارو عمل بنياد پرستي کي جنم ڏئي سگهي ٿو. بلڪل ائين جيئن خدا تي اڻپوري ايمان ڪري خدا کان بيزاري جو نتيجو ٿي سگهي ٿو. ترڪي ۾ ديني مدرسن جي بند ٿيڻ ڪري ائٽر نموني ۾ عالمن سڳورن جي اختيار کي زوال اچي ويو. انهيءَ جو نتيجو اهو ظاهر ٿيو ته اسلام ۾ وڌيڪ تعليم يافتہ سنجيده ۽ ذميوار فرد ڪمزور ٿي ويا جڏهن ته گجهي صوفي ازم جا وڌيڪ غير مناسب ڍنگ ٿي فقط باقي بچيل مذهب جا طريقا هيا.

پيا سڌارڪ (مصلح) انهي ڳالهه جا قائل هيا ته زور زبردستي سان روڪڻا مسئلن جو حل ڪونهي. اسلام سدائين ٻين تهذيبن سان لهه وچڙ ڪري شاهوڪار ٿيو هيو انهن کي يقين هيو ته سندن معاشري جي پائيدار ۽ پختي سڌاري لاءِ مذهب لازم هيو. گهڻو ڪجهه موجود هيو جنهن کي تبديلي جي ضرورت هئي؛ توهن پرستي ۽ جهالت وڌي ويا هيا. تاهم اسلام ماڻهن جي سنجيده سمجهه ۽ سوچ پيدا ڪرڻ ۾ پڻ مدد ڪئي هئي؛ جيڪڏهن اخلاقي بگاڙ جي اجازت ڏني وئي ته سڄي دنيا ۾ مسلمانن جي روحاني آسودگي پڻ متاثر ٿي ويندي. اصلاح پسند مسلمان مغرب جا دشمن ڪونه هيا. گهڻن ته مغرب جي مساوات، آزادي ۽ پائيداري وارن خيالن کي پسنديدہ سمجهيو ڇو ته اسلام يهودي - عيسائي اقدارن سان سهمت هيو جيڪي يورپ ۽ آمريڪا ۾ گهڻي اهم اثر وارا هيا. مغربي معاشري جي جديد ٿيڻ واري ماحول ڪن معاملن ۾ هڪڙي نئين قسم جي مساوات پيدا ڪئي ۽ سڌارڪ (مصلح) پنهنجن ماڻهن کي ٻڌائيندا هيا ته مسلمانن جي مقابلي ۾ اهي عيسائي وڌيڪ سٺي اسلامي زندگي گذاريندڙ لڳن ٿا. يورپ سان انهي نئين طريقي ۾ آمهون سامهون اچڻ وقت گهڻو وڏو جوش خروش ۽ جذبو موجود هيا. شاهوڪار مسلمان يورپ ۾ تعليم حاصل ڪندا هيا، اتان جي فلاسافي کي قبوليندا هيا، ادب ۽ خيالن کي اپنائيندا هيا ۽ پنهنجي وطن ۾ موٽي اچي جيڪو ڪجهه سکيو هوندو هئائون ان بابت ماڻهن سان ويچار وٺيندا هيا. ويهين عيسوي صدي جي آغاز سان ئي گهڻو ڪري هر ڪو مسلمان ڏاهو مغرب جو پر جوش مداح پڻ هيو.

سماج سڌارڪن کي عقلي ڪٽرپڻو هيو ۽ پوءِ به اهي اسلامي تصوف جي ڪنهن طريقي سان پڻ گهڻو وڌيڪ سلهاڙيل هيا. صوفيت (صوفي ازم) جي وڌيڪ تصوراتي ۽ عقلمنداڻن طريقن ۽ اشراقي تصوف گذريل بحرانن ۾ مسلمانن جي مدد ڪئي هئي ۽

اهي ٻيهر انهيءَ ڏانهن ڌيان ڌرڻ لڳا. خدا جي تجربي کي هڪڙو ڳت نٿي سمجهيو ويو پر هڪڙي اونهي سطح تائين تبديليءَ جي عمل لاءِ هڪڙي قوت سمجهيو ٿي ويو جنهن نوان ڏانهن تبديلي کي تيز ڪيو ٿي. ائين ايراني سڌارڪ (مصلح) جمال الدين افغاني (1839ع کان 1889ع) سهروردي جي اشراقي تصوف جو ماهر هيو ۽ ساڳي وقت اهو جديد ڪاري جو به جوشيلو حمايتي هيو. جڏهن ان ايران، افغانستان مصر ۽ هندوستان جو سير سفر ڪيو ته ان سڀني ماڻهن لاءِ سڀ ڪجهه هجڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو پاڻ کي سڀني جي آڏو سڏي، شيعن آڏو شيعي عقيدتي وارو هڪڙو انقلابي مذهبي دانشور ۽ هڪڙي عوامي نمائندي طور پيش ڪرڻ جي اهليت رکندڙ هيو. اشراقي تصوف جا صوفيائو قاعدا مسلمانن کي پنهنجي چوڌاري موجود دنيا سان هڪ هجڻ جو احساس رکڻ ۾ مدد ڪن ٿا ۽ انهن حدبندين مان آزادي جو تجربو محسوس ڪرائين ٿا جيڪي حدبنديون انسان جي ذات کي گهٽيو ڪيون پيون آهن. اهو ٻڌايو ويو آهي ته جلال الدين افغاني طرفان احتياطي ۽ مختلف ڍنگ اختيار ڪرڻ صوفيائي اصول جي اثر جو نتيجو هيو. (25) توڙي جو اصلاح ضروري هئي پر مذهب لازمي شي هئي. افغاني هڪڙي پڪي يقين وارو بلڪ هڪڙو جوشيلو موحد هيو. پر ان جي اڪيلي ڪتاب ”دي رفيوٽيشن آف دي ميٽيريلسٽس“ (مادي پرستن جي ترديد) ۾ خدا جو ذڪر گهٽ ملي ٿو. انهيءَ ڪري جو ان کي خبر هئي ته مغرب عقل کي گهڻي اهميت ڏئي ٿي ۽ اسلامي ۽ مشرقي کي غير منطقي ٿي سمجهيو. افغاني اسلام کي ان جي منطق جي ڪنور عقيدتي ذريعي هڪڙي امتيازي دين طور بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. دراصل، معتزلين جهڙا عقليت پسند به انهيءَ وصفي بيان کي عجب سمجهن ٿا. افغاني هڪڙي فلاسافر جي بجاءِ هڪڙو عمليت پسند ماڻهو هيو. تنهن ڪري ان جي وابستگي ۽ اعتقادن جي باري ۾ انهيءَ اڪيلي ادبي ڪاوش ذريعي اندازو لڳائڻ مشڪل آهي. انهيءَ هوندي به اسلام جي هڪڙي اهڙي طريقي ۾ ڪٽيل تصوير ڪشي جيڪا مغربي خيالن طور ڏني وڃي ٿي، اسلامي دنيا ۾ اعتماد جي هڪڙي نئين کوٽ جي نشاندهي ڪري ٿي جيڪا جلدي انتهائي تباهه ڪن ٿي ويندي.

افغاني جي هڪڙي مصري شاگرد، محمد عبدالله (1849ع کان 1905ع) جو مختلف طريقو هيو. ان پنهنجين سرگرمين کي اڪيلي مصر ۾ توجهه جو مرڪز بڻائڻ ۽ اتان جي مسلمانن جي عقلي تعليم تي ڌيان ڏيڻ جو فيصلو ڪيو. اهو اسلامي روايتي طريقي جي تعليم و تربيت سان پلجي وڌو ٿيو هيو جنهن ان کي هڪڙي صوفي شيخ درويش جي اثر هيٺ آڻي ڇڏيو هيو، جنهن ان کي تعليم ڏني هئي ته خدا جي ڄاڻ لاءِ سائنس ۽ فلاسافي به نهايت پروسسي جوڳا رستا هيا. تنهنڪري عبدالله جڏهن مصر ۾ مشهور زمانه الازهر مدرسي ۾ پڙهڻ شروع ڪيو ته اهو جلد ئي ان جي پراڻي زماني واري نصاب ڪري بيزار ٿي ويو. ان جي بجاءِ اهو افغاني ڏانهن ڇڪجي ويو جنهن ان کي منطق، دينيات، فلڪيات، طبيعيات ۽ تصوف جي تعليم ڏني. مغرب ۾ ڪجهه عيسائين جو خيال هيو ته

سائنس دين جي دشمن آهي. پر مسلمان صوفين اڪثر ڪري غوروفڪر ڪرڻ لاءِ رياضي ۽ سائنس کي هڪڙي مدد طور استعمال ڪيو هيو. اڄوڪي زماني ۾ شيمن جي ڪجهه وڌيڪ بنيادپرست صوفي فرقن ۾ مثال طور دروزي ۽ علوي خاص طور تي جديد سائنس ۾ گهڻي دلچسپي وٺندڙ آهن. اسلامي دنيا ۾ مغربي سياست بابت سخت اعتراض موجود آهن. پر ٿورا ماڻهو خدا ۾ پنهنجي ايمان جي مغربي سائنس سان مفاهمت ڪرڻ کي مسئلو سمجهن ٿا.

عبدالله مغربي ثقافت سان لهه وچڙ ۾ اچڻ ڪري پرجوش ٿي ويو هيو ۽ خاص طور تي ڪومتي (Comte)، نالستاءِ ۽ هربرٽ اسپينسر (Herbert Spencer) جيڪوان جو ذاتي دوست هيو. کان گهڻو متاثر ٿيل هيو. ان مڪمل طور تي ڪڏهن به مغربي رهڻي ڪهڻي کي ڪونه اپنائيو پر پنهنجي ذهني قابليت کي تازو توانور ڪرڻ لاءِ وقت به وقت يورپ گهمڻ لاءِ ويندو رهندو هيو. انهيءَ جو اهو مطلب ڪونهي ته ان اسلام کي ترڪ ڪري ڇڏيو هيو. انهي بدبختي کان بچندي ڪنهن به ٻئي سڌارڪ (مصلح) وانگر، عبدالله پنهنجي دين جي اصل بنيادن ڏانهن موٽڻ ٿي گهريو. تنهن ڪري ان رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ پهرين چئن خليفن رضوان الله تعاليٰ عليهما جي سيرت تي عمل ڪرڻ جي هدايت ڪئي. بهر حال، اها ڳالهه نواڻ جي بنياد پرست مخالفت سان مشروط ڪونه هئي. البت عبدالله اصرار ڪيو ٿي ته جديد دنيا ۾ پنهنجي جاءِ والارڻ لاءِ مسلمانن کي سائنس، ٽيڪنالاجي ۽ سيڪيولر فلاسافي لازمي پڙهڻ گهرجي. مسلمانن کي کين گهربل ذهني آزادي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائڻ لاءِ شرعي قانونن ۾ لازمي طور اصلاح ڪرڻ گهرجي. افغاني وانگر ان به اسلام کي هڪڙو منطقي دين ڪري پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ان دليل ڏنو ته قرآن شريف ۾ منطق ۽ مذهب انساني تاريخ ۾ پهريون ڀيرو هٿ هٿ ۾ ڏئي اڳتي هليا آهن. پيغمبري منصب کان اڳ الهام معجزن، داستانن ۽ غير منطقي جادو بياني ذريعي حاصل ٿيندو هيو پر قرآن شريف انهن اوائل طريقي جو سهارو ڪونه ورتو هيو. قرآن شريف منطق ۽ دليل و دلائل تي ٻڌل ثبوت پيش ڪيا هيا ۽ ڪافرن ۽ زهر اوڳاڇڻ وارن جي خيالن کي انهن جي خلاف منطقي طور کولي سمجهايو. (26) امام غزالي طرفان فيلسوفن خلاف ڪيل حملا غير مناسب هيا. اها ڳالهه غفلت پسندي ۽ خدا ترسي جي وچ ۾ تفرقو پيدا ڪرڻ جو سبب ٿي وئي هئي، جنهن عالمن سڳورن جي دانشورائي ساڪ ڪي متاثر ڪيو هيو. اها ڳالهه الازهر مدرسي جي مدي خارج نصاب ۾ پڌري هئي. تنهن ڪري مسلمانن کي قرآن شريف جي وڌيڪ سولي ۽ منطقي روح ڏانهن رجوع ڪرڻ گهربو آهي. البت عبدالله هڪڙي مڪمل تجزيه پسند منطق کان هٽي ويو. ان حديث جو حوالو ڏنو: ”خدا جي مخلوق تي غور ڪيو پر ان جي نوعيت تي نه، ورنه توهان ڀٽڪي ويندا.“ عقل خدا جي حقي هستي جو ادراڪ نٿو ڪري سگهي جيڪا پراسراريت ۾ ويڙهيل رهي ٿي. اسان جيڪو ڪجهه به چئي سگهون ٿا اها حقيقت آهي ته خدا ٻئي ڪنهن به وجود سان مشابها نٿو رکي. ديني عالم

ٻيا جيڪي به سوال اٿارين ٿا اهي محض غيرسنجيده حرڪت آهي ۽ قرآن شريف ان کي رد ڪري ٿو.

هندوستان ۾ وڏو اصلاح پسند سر محمد اقبال (1876ع کان 1938ع) هيو. اهو هندوستان جي مسلمانن لاءِ اهڙي حيثيت رکندڙ آهي جيئن هندن لاءِ مهاتما گانڌي. اهو يقيني طور هڪڙو وڏو مفڪر هيو - هڪڙو صوفي ۽ اردو شاعر - پر ان مغربي تعليم به حاصل ڪئي هئي ۽ فلسفي سان نوازيل هيو. اهو برگسن (Bergson)، نٽشي ۽ اي. اين. واٽههڊ (A.N. Whitehead) لاءِ گهڻو احترام رکندڙ هيو ۽ پاڻ کي مغرب ۽ مشرق ۾ هڪڙي ڳانڍاپي واري پل سمجهندي انهن جي بصيرتن جي روشني ۾ فلسفي ۾ نئون جوش ۽ ولولو پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪيائين. ان ماحول ۾ جيڪو ڪجهه ڏٺو ٿي ان کي هندوستان ۾ اسلام جي ابتر سمجهندي گهڻو مايوس هيو. ارڙهين صدي ۾ مغل بادشاهي جي زوال کان پوءِ مسلمانن پاڻ کي هڪڙي غلط حالت ۾ محسوس ڪيو هيو. اهي مشرق وسطيٰ ۾ رهندڙ پنهنجن مسلمان ڀائرن جو اعتماد وڃائي ويٺا هيا، جيڪو اسلام جو پڻڌاڻي ماڳ هيو. نتيجي ۾ اهي برطانيه جي آڏو وڌيڪ غيرمحفوظ ۽ اڃا وڌيڪ دفاعي حالت ۾ اچي ويا هيا. اقبال شاعري ۽ فلسفي جي ذريعي اسلامي اصولن جي مثبت ۽ نئين سر جوڙجڪ ڪرڻ ذريعي پنهنجي قوم جي ڳڻتي جو تدارڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

مغرب جي نٽشي جهڙن فلاسفرن کان اقبال انفرادي آزادي جي اهميت کي ذهن نشين ڪيو هيو. سڄي ڪائنات هڪڙي مطلق هستي جي نمائندگي ڪئي ٿي، جيڪا انفراديت جو هڪڙو اعليٰ مثال هئي ۽ جنهن کي انسان ”خدا“ سڏيندا هيا. پنهنجي مثالي فطرت مڃائڻ لاءِ انسانن کي لازمي خدا جون صفتون اختيار ڪرڻيون پونديون. انهيءَ جو مطلب اهو هيو ته هر هڪ کي منفرد ٿيڻو پوندو. وڌيڪ تخليقي ۽ انهي تخليقي خاصيت کي عمل سان ظاهر ڪرڻو پوندو. هندوستان جي مسلمانن کي بزدلي واري ۽ غيرمزامعتي ڪسرنفسي کان لازمي طور منهن موڙڻو پوندو. اجتهد جو اسلامي اصول (قاعدو) نون خيالن کي جلد قبول ڪرڻ لاءِ انهن کي همٿائيندو: قرآن شريف به مستقل نظرثاني ڪرڻ ۽ پنهنجي پرک ڪرڻ جو مطالبو ٿي ڪيو. افغاني ۽ عبدالله مصري وانگر علامه اقبال اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي ته مشاهدي ۽ تجربي وارو رجحان، جيڪو ترقي جي ڪنجي هيو اصل اسلام جو خاصو هيو ۽ قرون وسطيٰ جي زماني دوران اسلامي سائنس ۽ رياضي جي وسيلي مغرب تائي پهتو هيو. اڀريل ايج جي دوران عظيم اعترافي مذهب جي پهچڻ کان اڳ انساني لڏي جي ترقي اتفاقي طور ٿي هئي چوڻ اها خداداد صلاحيتن ۽ اتساهي فردن تي پائيندڙ هئي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جي نبوت انهن الهامي ڪوششن جو عروج هئي ۽ اڳتي لاءِ ڪنهن به نبوت ۽ الهام کي غير ضروري قرار ڏنائين، تڏهن کان وٺي ماڻهو عقل ۽ علم تي پاڙي ٿي سگهيا.

بدقسمتي سان مغرب ۾ انفراديت بت پرستيءَ جو هڪڙو نئون نمونو ٿي وئي هئي، چوٽه اها هاڻي پنهنجو پاڻ ۾ هڪڙي پڄاڻي هئي. ماڻهن اها ڳالهه وساري ڇڏي هئي ته حقيقي انفراديت خدا مان نڪتل هئي. فرد جي ذهني صلاحيت کي جيڪڏهن چوٽ ڇڏڻ جي اجازت ڏني وڃي ته ان کي خطرناڪ مقصد لاءِ استعمال ڪري سگهيو. غير معمولي صلاحيتن وارن انسانن جو ڪٿر جن پاڻ کي خدا ٿي سمجهيو، جيئن ننڍي سوچيو هيو. هڪڙو خوفناڪ معاملو هيو: ماڻهن کي هڪڙي ڍنگ جي تبديلي جي گهرج هئي جيڪو وقت جي گهڙي جي انومانن ۽ ريڇڪن کان اڳتي نڪري وڃي. تخيل جي مغربي بي راهه روي خلاف حقيقي انفراديت جي خاصيت کي مٿي رکڻ اسلام جو مقصد هيو. ڪامل انسان بابت مسلمانن جا پنهنجا صوفياڻا خيال هيا، تخليق جو خاتمو ۽ ان جي وجود جو مقصد. سپرمئن جي برخلاف جنهن پاڻ کي برتر ٿي سمجهيو ۽ باقي ماڻهن کي حقير ٿي سمجهيو. ڪامل انسان پنهنجي مڪمل ذڪاوت ذريعي مطلق هستي جي صفتن جو مثالي ڪردار هيو ۽ انساني لڏي کي پاڻ سان گڏ کڻي هلندڙ هيو. دنيا جي موجوده حالت جو مطلب آهي ته ترقي جو انحصار خاص طبقي جي صلاحيتن تي آهي، جيڪو حال کان اڳتي ڏسي سگهي ٿو ۽ انساني لڏي کي مستقبل ڏانهن اڳتي وڌي سگهي ٿو. آخرڪار هر هڪ ماڻهو خدا جي ڪامل انفراديت واري صفت حاصل ڪري ويندو. اسلام جي ڪردار بابت علامه اقبال جو خيال (نظريو) جانبداري وارو هيو پر اهو اسلام جي قيمت تي عيسائيت کي سچو قرار ڏيڻ وارين گهڻين ئي مغربي ڪوششن جي مقابلي ۾ وڌيڪ ترقي يافته هيو. سپرمئن واري نظريي بابت ان جا وسوسا ان جي حياتي جي آخري سالن دوران جرمني ۾ ٿيل واقعن ڪري گهڻي حد تائين صحيح ثابت ٿيا.

ان زماني تائين مشرق وسطیٰ جا مسلمان مغربي للڪار جو مقابلو ڪرڻ لاءِ پنهنجي اهليت بابت ۾ اعتماد ڪونه هيا. 1920ع وارو سال، جڏهن برطانيه ۽ فرانس مشرق وسطیٰ ۾ اندر گاهي آيا، مڪمل ناڪامي وارو سال سمجهيو ويو آهي. سلطنت عثمانيه جي زوال کان پوءِ عربن آزاديءَ جون اميديون لڳايون هيون، پر ان نئين تسلط انهن کي باور ڪرايو ته اهي ڪڏهن به پنهنجي قسمت جا پاڻ مالڪ ڪونه ٿيندا: اهي به افواهه پکڙيا ته برطانيه وارا فلسطين کي صيهونين جي حوالي ڪرڻ وارا آهن، توڙي جو ان وقت اتي عرب يهودي رهائش پذير ڪونه هيا. شرم ۽ بي عزتي وارو احساس شديد هيو. ڪئناڊا جو اسڪالر ولفرېڊ ڪانتويل سمٿ نشاندهي ڪري ٿو ته اها ڳالهه انهن جي ماضي واري شان شوڪت جي ياداشت سان اشتعال ڏياريندڙ هئي: مثال طور جديد عرب ۽ جديد آمريڪا وچ ۾ جذبن جو تفاوت يعني بنيادي سڃاڻپ جو معاملو ماضي جي شان شوڪت جي ياداشت سان هڪڙي معاشري ۽ موجوده شان شوڪت جي احساس جي وچ ۾ بلڪل ڳوڙهي فرق وارو ٿي ويو آهي. (27) انهيءَ ۾ نازڪ مذهبي معاملو شامل هيو. عيسائيت مکيه طور تي هڪڙو پيڙهڻ ۽ ٽڪليف جو مذهب آهي ۽ گهٽ ۾ گهٽ مغرب ۾ مشڪل زمانن ۾ بحث لائق هڪڙو نهايت پروسسي جوڳو مذهب رهيو آهي:

صليب تي چاڙهيل حضرت عيسيٰ عليه السلام جي تصور سان دنياوي ناموس جي پيٽ ڪرڻ ڪو سولو ڪم ڪونهي. بهرحال، اسلام هڪڙو ڪاميابي جو مذهب آهي. قرآن شريف جي تعليم مطابق اهو معاشر و جنهن ۾ خدا جي رضا مطابق زندگي گذاري وڃي ٿي (انصاف، مساوات ۽ دولت جي صحيح ورهاست تي عمل ڪندي) اهو ڪڏهن به ناڪام نٿو ٿي سگهي. اسلامي تاريخ انهيءَ ڳالهه کي ثابت ڪري ٿي. حضرت عيسيٰ عليه السلام جي برخلاف حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ڪڏهن ناڪام ڪونه ٿيو هيو. پر تيزيءَ سان ڪاميابي ماڻي هئائين. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جون ڪاميابيون ستين ۽ اٺين عيسوي صدين دوران دنيا ۾ اسلامي سلطنت جي پيش قدمي سان مالا مال هيون. انهيءَ ڳالهه قدرتي طور تي خدا ۾ مسلمانن جي ايمان جي تصديق ڪئي: الله پاڻ کي نهايت طاقتور ثابت ڪيو هيو ۽ تاريخ جي آکاڙي ۾ پنهنجي قول کي سچو ڪري ڏيکاريو هيو. اسلامي ڪاميابي جاري رهي هئي. منگولن جي چڙهاين جهڙيون مصيبتون به قابو ۾ اچي ويون هيون. صدين دوران مسلمان امت گهڻو ڪري مسيحاڻي واري اهميت حاصل ڪري ورتي هئي ۽ خدا جي موجودگي کي ثابت ڪيو هيو. بهرحال، هاڻي لڳي ٿو ته اسلامي تاريخ سان بنيادي طور تي ڪا غلط ڳالهه ٿي آهي ۽ ان اثر نموني ۾ خدا جي نظر تي ڪي متاثر ڪيو آهي. ان مهل کان پوءِ ڪيترن ئي مسلمانن اسلامي تاريخ کي واپس ساڳي پٽڙي تي آڻڻ لاءِ جاکوڙيو آهي ۽ قرآني تصور کي دنيا ۾ اثرائتو بڻائڻ لاءِ اپاءَ ورتا آهن.

شرم جو احساس اڃا وڏي ويو جڏهن يورپ سان ويجهي لهڻ وڃڻ رسول الله صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم ۽ ان جي مذهب لاءِ مغربي نفرت جي ڳوڙهاڻي کي پڌرو ڪيو. مسلمان ڏاها آهستي آهستي پشيمانين ۾ ڦاسي ويا يا ماضي جي ڪاميابين جي خواب ۾ هيا، جيڪا خطرناڪ صورتحال هئي. خدا هاڻي مرڪزي نقطو ڪونه رهيو هيو. ڪانٽويل سمٿ انهي عمل جي نشانن کي مصري رسالي جي 1930ع کان 1948ع وارن شمارن جي ڳوڙهي پرک مان ڳولي ٿو. انهي عرصي دوران رسالي جا ٻه ايڊيٽر رهيا. 1930ع کان 1933ع تائين ان کي القادر حسين هلائيندو هيو، جيڪو بهترين قسم جو روايتي علمبردار هيو. ان پنهنجي مذهب کي سياسي يا تاريخي شي طور ڏسڻ جي بجاءِ هڪڙو ماورائي نظريو سمجهيو. اسلام هڪڙو فوري ڌيان طلب ۽ مستقبل جي عمل لاءِ تعميل وارو مذهب آهي. جيئن ته الوهي تخيل کي انساني زندگي ۾ روپ وٺرائڻ هميشه ڏکيو بلڪ ناممڪن آهي تنهن ڪري القادر حسين مسلمان امت جي ماضي وارين يا هلندڙ زماني جي ناڪامين ڪري مايوس ڪونه هيو. اهو مسلمانن جي روش تي تنقيد ڪرڻ لاءِ گهڻو همت وارو هيو ۽ ان جي سربراهي واري زماني دوران رسالي جي هر شماري ۾ ”ڪرڻ گهرجي“ ۽ ”ٿيڻ گهرجي“ جا لفظ استعمال ٿيندا هيا. تاهه اهو پڻ واضح آهي ته حسين ڪنهن به شخص جي پريشاني جو اندازو نٿي ڪري سگهيو جنهن سمجهڻ گهريو ٿي پر ڏٺائين ٿي ته اهو اعتبار ڪري ڪونه سگهندو: الله هڪڙي تسليم ٿيل

حقيقت آهي. هڪڙي پهرين شروعاتي رسالي ۾ يوسف الدجني جي مقالي ۾ خدا جي وجود بابت پراڻي غائي تصور جي بحث جو ذڪر ٿيل هيو. سمٽ سمجهي ٿو ته طريقو يقيني طور تي احترام وارو هيو ۽ فطرت جي خوبصورتي ۽ پوترتائي جي هڪڙي حساس ۽ زندهه مڃتا کي بيان ٿي ڪيائين، جنهن خدا جي موجودگي کي پٿرو ٿي ڪيو. الدجني کي خدا جي موجودگي ۾ ڪو شڪ ڪونه هيو. ان جو مقالو خدا جي موجودگي بابت منطقي تشريح جي بجاءِ هڪڙو وسيلو آهي ۽ اهو انهيءَ ڳالهه کان بالڪل لاتعلق هيو ته مغربي سائنسدانن گهڻو اڳ انهي خاص ”ثبوت“ کي نقشي تي چڪي ڏيکاريو هيو. تاهه اها روش فرسوده هئي. رسالي جي اشاعت گهٽجي وئي.

1933ع ۾ جڏهن فريد واجدي رسالي جي ايڊيٽر جو عهدو سنڀاليو ته پڙهندڙن جو انگ ٻيڻو ٿي ويو. واجدي جي بنيادي سوچ اها هئي ته پڙهندڙ کي يقين ڏيارجي ته اسلام ”تسلي بخش“ مذهب هيو. حسين جي ڌيان تي اها ڳالهه ڪونه آئي هئي ته اسلام جيڪو خدا جي ذهن ۾ هڪڙو ماورائي خيال هيو ان کي وقت به وقت ڪو سهاري جي ضرورت پوندي پر واجدي اسلام کي هڪڙي انساني اداري طور خطري ۾ ڏٺو. بنيادي ضرورت صحيح ثابت ڪرڻ، مڃتا ڏيڻ ۽ پٺپرائي ڪرڻ آهي. ولفريڊ ڪانتويل سمٽ نشاندهي ڪري ٿو ته واجدي جي ڪم ۾ ڳوڙهي مذهبي مخالفت پکڙيل آهي. پنهنجن اڳين ڏاهن وانگر ان هر وقت اهو ٿي چيو ته مغرب ته صرف انهن ڳالهين جي تعليم ڏئي رهيو آهي جيڪي اسلام صديون اڳ ظاهر ڪري ڇڏيون آهن پر انهن جي برخلاف ان بمشڪل خدا جو حوالو ٿي ڏنو. اسلام جي انساني حقيقت ان جو مرڪزي توجهه هيو؛ ۽ انهي دنياوي اهميت ڪنهن لحاظ ۾ ماورائي خدا جي جاءِ والاري هئي. سمٽ هي نتيجو ڪڍي ٿو:

”هڪڙو سچو مسلمان اهو انسان ڪونهي جيڪو اسلام کي مڃيندو هجي - خاص طور تي تاريخي اسلام ۾ سچو مسلمان اهو آهي جيڪو خدا ۾ ايمان رکي ٿو ۽ پنهنجي نبي سڳوري جي معرفت وحي سان پاڻ کي پابند ڪري ٿو. پوئين ڳالهه گهڻي حد تائين مڃيل حقيقت آهي. پر پاڻ کي پابند بڻائڻ وارو عمل گم آهي ۽ انهن صفحن منجهه خدا جو ذڪر ڪٿي ڪٿي ملي ٿو.“ (28)

ان جي بجاءِ عدم استحڪام ۽ خود تعظيم جي ڪوٽ موجود آهي: مغرب جي راءِ گنپير معاملو ٿي ويو آهي. حسين جهڙن ماڻهن خدا جي مرڪزيت ۽ مذهب کي سمجهيو هيو پر جديد دنيا سان تعلق ڪونه رکيو هئائون. جيڪي ماڻهو نواڻ سان تعلق ۾ اچي ويا هيا، اهي خدا جو احساس وڃائي ويا هيا. انهي عدم استحڪام منجهان سياسي سرگرمي اڀري جيڪا جديد بنياد پرستي جي سڃاڻپ ٿي وئي آهي. جيڪا خدا کان منهن موڙجي پڻ نشاني آهي.

يورپ جا يهودي پڻ پنهنجي دين خلاف نفرت واري تنقيد ڪري متاثر ٿي ويا هيا. جرمني ۾ يهودي فلاسفرن هڪڙي ڳالهه ايجاد ڪئي جنهن کي انهن ”يهوديت جو علم“

ٿي سڏيو. جنهن انهيءَ الزام جو مقابلو ڪرڻ لاءِ ته يهوديت هڪڙو غلاماڻو ۽ ويڳاڻو دين آهي، هيگلي طريقن ۾ يهودي تاريخ کي ٻيهر لکيو. اسرائيل جي تاريخ جي ٻيهر تشريح ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ وارو پهريون ماڻهو سولومن فارمشر. 1808ع کان 1889ع، هيو. 1841ع ۾ پنهنجي ڇپيل ڪتاب ”ان دي رليجن آف اسپرٽ“ ۾ ان خدا کي دنيا جي جان (روح) طور بيان ڪيو سڀني شين ۾ وسندڙ. بهرحال، هيگل دليل ڏنو ته انهي روح دنيا تي انحصار ڪونه ٿي ڪيو. فارمشر زور ڏئي بيان ڪيو ته اهو عقل جي پهچ کان مٿي آهي، اها ڳالهه خدا جي جوهر ۽ ان جي سرگرمين جي وچ ۾ پراڻي فرق ڏانهن موٽ هئي. جتي هيگل مثال بيان ڪرڻ واري ٻولي جي استعمال کي ننڍيو هيو، فارمشر بحث ڪيو ته خدا بابت ڳالهائڻ لاءِ علامتيت ئي فقط هڪڙو مناسب وسيلو هيو. چوٽ خدا فلسفائن تصورن کان مٿي آهي. ان هوندي به يهوديت خدا جي ترقي يافت نظري تي پهچڻ وارو پهريون مذهب هيو ۽ جلدئي سموري دنيا تي ثابت ڪيائين ته اهو ڪيترو حقي روحاني مذهب هيو.

فارمشر دليل ڏنو ته: اوائلي پاڳان مذهب خدا جي سڃاڻپ فطرت ذريعي ڪرائي هئي. انهي بي اختيار ۽ ڏنڌلي عرصي انساني نسل جي ٻالڪپڻي جي نمائندگي ٿي ڪئي. جڏهن انسانن خود آگاهي جي هڪڙي وڏي حالت حاصل ڪئي هئي ته اهي خدا جي وڌيڪ سڌريل نظريي ڏانهن قدم وڌائڻ لاءِ تيار هيا. انهن اهو محسوس ڪرڻ شروع ڪيو ته اهو ”خدا“ يا ”روح“ فطرت ۾ شامل ٿيل ڪونه هيو پر ان کان اڳتي ۽ مٿي موجود هيو. نبي سڳورا جيڪي خدا جي ان نئين نظريي تي پهتا هيا، انهن هڪڙي اخلاقي طور درست مذهب جي پرچار ڪئي هئي. شروع ۾ انهن اهو سمجهيو هيو ته انهن تي آشڪار ٿيندڙ ڳالهيون انهن جي وجود کان ٻاهر هڪڙي قوت معرفت ظاهر ٿيون هيون پر آهستي آهستي اهي سمجهي ويا ته اهي مڪمل طور هڪڙي ٻاهرين خدا تي انحصار ڪندڙ ڪونه هيا پر اهي خود پنهنجي روح سان ڀريل فطرت ذريعي اتساهيل هيا. خدا جو اخلاقي طور درست نظريو اختيار ڪرڻ وارا پهريان ماڻهو يهودي هيا. سندن بي گهري جي ڊگهن سالن ۽ سندن عبادت گاهه جي ڪسجي ويڃڻ انهن کان ٻاهرين سهارن ۽ وسيلن مٿان پاڙڻ واري عادت ڇڏرائي ڇڏي هئي. انهيءَ ڪري انهن مذهبي شعور جي هڪڙي اعليٰ نموني ڏانهن ترقي ڪئي هئي، جنهن انهن کي خدا ڏانهن آزاداڻي طريقي سان رسائي ڪرڻ جي قابل بنايو. جيئن هيگل ۽ ڪانت چيو هيو اهي نه ٿيا ڪڙ ڪندڙ پادرين تي انحصار ڪندڙ هيا ۽ نه ڪنهن اوڀري شريعت ڪري ڊنل هيا. ان جي بجاءِ انهن خدا کي پنهنجي ذهن ۽ پنهنجي شخصيت ذريعي ڳولڻ سکيو هيو. عيسائيت ۽ اسلام يهوديت جي نقالي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. پر گهٽ ڪاميابي ملي هين. مثال طور عيسائيت خدا بابت پنهنجي تصوير ڪشي ۾ ڪيترين بي دين (پاڳان) ڳالهين کي اپنايو هيو. هاڻي جڏهن يهودي بندشن کان آزاد ٿي ويا هيا، اهي جلدئي مڪمل آزادي حاصل ڪري وٺندا، اهي رسمي قانونن کي جيڪي ابتدائي ۽ انهن جي

تاريخ جي گهٽ ترقي يافته زماني کان انهن لاءِ مٿي جو سور بڻيل هيا ترڪ ڪندي پنهنجي ترقي ۾ انهي آخري مرحلي لاءِ تيار ٿي ويندا.

مسلمان سڌارڪن (مصلحن) وانگر يهودي سائنس جا پرچارڪ پنهنجي مذهب کي مڪمل طور تي هڪڙي منطقي دين طور پيش ڪرڻ لاءِ فڪرمند هيا. اهي خاص طور تي قبلا واري رسم کان جان چڏائڻ لاءِ ڪوشاڻ هيا، جيڪا شبيثائي زيوي واري ناکامي ۽ هيسيدزم جي اپرڻ کان وٺي ذهني پريشاني جو سبب ٿي وئي هئي. تنهن ڪري سيموئل هرڇ، جنهن 1842ع ۾ ”دي رليجس فلاسافي آف جيووز“ نالي ڪتاب ڇپرايو اسرائيل جي هڪڙي تاريخ لکي جنهن يهوديت جي صوفياڻي رنگ ڍنگ کي نظرانداز ڪيو ۽ خدا جي اخلاقي طور درست ۽ منطقي تاريخ لکي، جنهن آزادي جي خيال کي ڌيان جو مرڪز بڻايو. انسان ”مان“ چوڻ جي قوت ذريعي ممتاز هيو. انهي خود آگاهي هڪڙي اثنت شخصي آزادي جي نمائندگي ٿي ڪئي. پاڳان مذهب انهي باختياري جي آبياري ڪرڻ جي قابل ڪونه ٿيو هيو، ڇو ته انساني ترقي جي بلڪل شروعاتي مرحلن ۾ خود آگاهي جي نعمت لاءِ لڳندو هيو ته اها مٿان کان ٿي اچي. پاڳان پنهنجي شخصي آزادي جي ذريعي کي فطرت سان ڳوليو هيو ۽ اها ڳالهه مڃيائون ٿي ته انهن جا ڪجهه گناهه اٿن. بهرحال، حضرت ابراهيم عليه السلام انهي پاڳان تقدير پرستي ۽ انحصاريت کان انڪار ڪيو هيو. اهو خدا جي حضور ۾ پنهنجي مڪمل فرمانبرداريءَ سان اڪيلو بيٺو هيو. اهڙا ماڻهو زندگيءَ جي هر پهلو ۾ خدا کي ڳوليندا آهن. خدا، جيڪو ڪائنات جو مالڪ آهي، انهي باطني آزادي حاصل ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ڪرڻ لاءِ دنيا جو ڪاروهنوار بڻايو آهي ۽ هر فرد کي خود خدا کان سواءِ ٻيو ڪوبه انهي ڳالهه جي تعليم ڪونه ٿو ڏئي. يهوديت ڪو غلاماڻو مذهب ڪونه هيو جيئن غير يهودين سمجهيو ٿي. مثال طور اهو هميشه عيسائيت جي مقابلي ۾ وڌيڪ ترقي يافته مذهب رهيو هيو، جنهن (عيسائيت) پنهنجن يهودي بنيادن کي پٺي ڏئي هئي ۽ مشرڪاڻي (”پاڳانزم“ Paganism) توهه پرستي ۽ غير منطقيت ڏانهن موٽڻ لڳي هئي.

نخمن ڪروخمل (Nachman Karochmal)، 1785ع کان 1840ع، جنهن جو ڪتاب ”گائيڊ فار دي پريليخسڊ آف آؤر ٽائيم“ 1841ع ۾ ان جي وفات کان پوءِ ڇپيو، پنهنجن همعصرن وانگر تصوف جي ٽڪراءَ کان پوئتي هٽڻ جو عمل ڪونه ٿو ڏيکاري ان ”خدا“ يا ”روح“ کي قبلائين وانگر ”لاوجود“ سڏڻ پسند ٿي ڪيو ۽ خدا جي پنهنجي پڌري اظهار کي بيان ڪرڻ لاءِ ظهور جو قبلاڻي استعمال ڪرڻ پسند ٿي ڪيو. ان دليل ڏٺو ته يهودين جون ڪاميابيون خدا جي مٿان عاجزي واري انحصار جو نه پر اجتماعي شعور جي ڪارڪردگي جو نتيجو هيون. صدين دوران يهودين آهستي آهستي خدا بابت پنهنجي نظريي کي مذهب بڻايو هيو. تنهن ڪري مصر مان يهودين جي نيڪالي وقت خدا کي معجزن ۾ پنهنجي موجودگي کي ظاهر ڪرڻو پئجي ويو هيو. بهرحال، بابل کان واپسي جي وقت (زمانن) تائين يهودين الوهيت بابت هڪڙو وڌيڪ

سڌريل نظريو قائم ڪري ورتو هيو ۽ هاڻي علامتون ۽ عجائبات ضروري ڪونه رهيا هيا. خدا جي عبادت وارو يهودي تصور انڌي تقليد وارو ٽڪيو ڪونه رهيو هيو جيئن غير يهودين سمجهيو ٿي. پر گهڻو ڪري مڪمل طور فلسفائي خيال سان هڪجهڙائي رکندڙ هيو. مذهب ۽ فلسفي جي وچ ۾ صرف اهو فرق هيو ته فلسفو پنهنجو پاڻ کي نظرين ۾ بيان ڪندو هيو جڏهن ته مذهب مثال ڏيڻ واري ٻولي استعمال ٿي ڪئي. جيئن هيگل نشاندهي ڪئي هئي. تاهم علامتي ٻوليءَ جو اهو قسم مناسب هيو چوڻ ته خدا ان بابت اسان جي مڙني قياسن کان بالا و برتر آهي. دراصل اسان اهو به نٿا چئي سگهون ته اهو موجود آهي، چوڻ ته موجودگي بابت اسان جو تجربو گهڻو اڻپورو ۽ محدود آهي.

پابندي کان آزادي ذريعي پيدا ٿيل نئون اعتماد 1881ع ۾ تسر نڪولس ثاني (Tsar Nicholas-II) جي دور ۾ روس ۽ اوڀر يورپ ۾ هڪڙي شديد سامي مخالفت جي مصيبت سان صدمي جو باعث ٿيو. اهو رجحان اولهه يورپ تائين پکڙجي ويو. فرانس ۾ جيڪو يهودين تان بندش هٽائڻ وارو پهريون ملڪ هيو سامي مخالفت جي هڪڙي جذباتي لهر موجود هئي. جڏهن 1895ع ۾ هڪڙي يهودي آفيسر الفريڊ ڊريفس (Alfred Dreyfus) کي غلط نموني غداري جي سزا ڏني وئي. انهي ساڳئي سال ڪارل ليوگر (Karl Lueger) کي، جيڪو مشهور سامي مخالف هيو. ويانا (Vienna) جو ميئر چونڊيو ويو هيو. البت جرمني ۾ ايدولف هٽلر جي اقتدار ۾ اچڻ کان اڳ يهودين اڃا تائين سمجهيو ٿي ته اهي محفوظ آهن. ائين هرمن ڪوهن، (1842ع کان 1948ع)، اڃا تائين ڪانٽ ۽ هيگل جي سامي مخالف مابعدالطبعياتي سوچ سان ڦاٽو پيو هيو. انهي الزام سان وڌيڪ پريشان ٿيندي ته يهوديت هڪڙو غلامڻو مذهب هيو ڪوهن خدا بابت هڪڙي ٻاهرين حقيقت هجڻ کان انڪار ڪيو جيڪو مٿان کان تابعداري ڪرڻ جو حڪم لاڳو ڪري ٿو. خدا محض انساني ذهن طرفان ٺاهيل هڪڙو خيال هيو اعليٰ آدرش جي هڪڙي علامت. بائيبل جي پرندڙ ٻوٽي واري آکاڻي تي بحث ڪندي، جڏهن خدا پنهنجو پاڻ کي موسيٰ عليه السلام تي پٽرو ڪيو هيو ته ”مان جيڪو آهيان سو آهيان.“ ڪوهن دليل ڏنو ته اهو ان حقيقت جو ابتدائي اظهار هيو ته جنهن کي اسان ”خدا“ سڏيون ٿا بس پنهنجو پاڻ هڪڙي هستي آهي. اهو معمولي هستين کان بلڪل مختلف آهي جن جو اسان تجربو ڪندا آهيون، جيڪا صرف ان لازمي وجود ۾ شريڪ ٿي سگهي ٿي. ”دي رليجن آف ريزن ڊران فرام دي سورسز آف جوڊيٽزم“ ۾ (جيڪو ڪوهن جي مرڻ کان پوءِ 1919ع ۾ ڇپيو) ڪوهن زور ڏئي چيو ته خدا محض هڪڙو انساني خيال آهي. البت اهو انساني زندگي ۾ مذهب جي جذباتي ڪردار کي مڃڻ لڳو هيو. رڳو هڪڙو اخلاقي خيال - مطلب ته خدا - اسان کي دلداري نٿو ڏئي سگهي. مذهب اسان کي تعليم ڏئي ٿو ته پنهنجن پاڙيسرين سان همدردي ڪيون سو ائين چوڻ ممڪن آهي ته مذهب وارو خدا - جيڪو فلسفي ۽ اخلاقي ضابطن واري خدا جو ضد آهي - ساڳو محبتو پيار هيو.

اهي نظريا فرانز روزنزويگ (Franz Rosenzweig), 1886ع کان 1929ع طرفان مڙني سڃاڻپن منجهان اسريا هيا جنهن يهوديت جو مڪمل طور تي مختلف نظريو مرتب ڪيو جنهن ان کي سندس همعصرن کان الڳ ڪري بيهاريو. نه صرف اهو پهرين وجوديت پرستن مان هڪ هيو پر ان خاڪا چٽيا جيڪي مشرقي مذهبن جي ويجهو هيا. ان جي خودمختياري شايد انهيءَ حقيقت موجب بيان ڪري سگهجي ٿي ته ان نوجواني ۾ ئي يهوديت ترڪ ڪئي هئي، اڳنان وادي ٿي ويو هيو ۽ آخرڪار قدامت پرست يهوديت ڏانهن موٽڻ کان اڳ عيسائي ٿيڻ تي غور ڪيائين. روزنزويگ سختي سان انڪار ڪيو ته توريت جي تلاوت ڪا غلامي کي همٿائي ٿي يعني هڪڙي جابر خدا مٿان بي وسي وارو انحصار. مذهب رڳو اخلاقيات بابت ڪونه هيو پر يقيني طور خدا سان ڳانڍاپو هيو. عاجز انسانن لاءِ ماوراءِ هستي جي سامهون ٿيڻ ڪيئن ممڪن هيو؟ روزنزويگ اسان کي ڪٿي به اهو ڪونه ٻڌايو آهي ته اهو ڳانڍاپو يا ملاوت ڪنهن وانگر هئي. ان جي فلسفي ۾ اها ڪوت آهي. ان انسان ۽ فطرت سان روح کي ملائڻ واري هيگل جي ڪوشش تي اعتبار ڪونه ڪيو: جيڪڏهن اسان رڳو پنهنجي انساني شعور کي دنيا جي روح جي هڪڙي رخ طور ڏسون ته اسان حقيقت ۾ فرد ڪونه آهيون. هڪڙي سچي وجوديت پرست هجڻ ڪري روزنزويگ هر انسان جي مڪمل انفراديت جو اصرار ڪيو. اسان مان هر هڪ اڪيلو آهي، انسانذات جي تمام وڏي ميڙاڪي ۾ گم ۽ ڊنل. اهو فقط تڏهن ٿئي ٿو جڏهن خدا اسان تي ڪرم ڪري ٿو ۽ اسان انهي خوف ۽ گمنامي مان چوٽڪارو لهون ٿا. تنهن ڪري خدا اسان جي انفراديت کي ڪونه ٽوڙي ٿو پر اسان کي خود آگاهي حاصل ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿو.

خدا سان ڪنهن به انساني روپ جي نموني ۾ ملاقات ڪرڻ اسان لاءِ ناممڪن آهي. خدا وجود جو بنياد آهي، اسان جي پنهنجي وجود سان ايتري گهاتي لاڳاپي ۾ آهي جو اسان شايد ان سان ڳالهائي نه سگهون، اهو سمجهندي ته ڇڻ اهو ڪو اسان وانگر ٻيو شخص هجي. دنيا ۾ اهڙا لفظ يا انداز موجود ڪونهن جيڪي خدا جي باري ۾ وضاحت ڪن. ان جي بجاءِ توريت جي احڪامن ذريعي ان جي ۽ انسانن جي وچ ۾ خليج ڳنڍيل آهي. پر جيئن غير يهودي سمجهن ٿا، اهي احڪام محض ممنوع احڪام ڪونهن. اهي مقدس ۽ علامتي عمل آهن جيڪي پنهنجو پاڻ کان اڳتي لاءِ اشارو ڪن ٿا ۽ يهودين کي الوهي دائري سان متعارف ڪرائين ٿا جيڪو اسان مان هر هڪ جي وجود هيٺان ڪار فرما آهي. رابين (Rabbis) وانگر روزنزويگ ٻڌايو ته احڪامات گهڻو ظاهري طرح علامتي آهن، چوٽ ڪري انهن جي ڪا معنيٰ ڪونه هوندي آهي، جيڪي اسان کي اسان جي محدود لفظن ۽ خود ناقابل رسائي هستي جي تصورن کان اڳتي کڻي وڃن ٿا. اهي اسان ۾ ٻڌڻ ۽ انتظار ڪرڻ جي رويي جي پالنا ڪن ٿا ته جيئن اسان پنهنجي وجود جي بنياد ڏانهن پراعتماد ۽ متوجع هجيون. تنهن ڪري شرعي احڪام خود بخود ڪم نٿا ڪن. اهي فرد ذريعي مناسب هجڻ گهربا آهن ته جيئن هر حڪم هڪڙو خارجي حڪم

نه رهي. پر ”منهنجو اندروني رويو“ ۽ ”منهنجي باطني گهرج“ بيان ڪري انهيءَ جي باوجود ته توريت خصوصي طور تي يهودي مذهبي عمل هيو پر وحي اسرائيل جي قوم تائين محدود ڪونه هئي. اهو (روزنزيگ) خدا سان علامتي اشارن ۾ ملندو هيو جيڪي روايتن يهوديت وارا هيا پر ڪنهن عيسائي مختلف علامتون استعمال ڪيون ٿي. خدا بابت عقيدا بنيادي طور اعترافي رسمي اظهار ڪونه هيا پر اهي باطني روين جون علامتون هيا. مثال طور تخليق ۽ صدور جا نظريا يا عقيدا خدا ۽ دنيا جي زندگي ۾ اصلي واقعن جا لغوي احوال ڪونه هيا. صدور جي ڏندڪٿائن خدا بابت اسان جي ذاتي تجربن جو اظهار ٿي ڪيو. تخليقي ڏندڪٿائن اسان جي انساني وجود جي مڪمل ڍانچي کي علامتن سان ظاهر ٿي ڪيو وجود جي بنياد مٿان اسان جي قطعي انحصار جي منتشر جان جنهن ان وجود کي ممڪن بنايو. خالق جي حيثيت ۾ خدا پنهنجي مخلوقات سان تعلق ۾ ڪونهي جيستائين اهو پاڻ کي انهن مان هر هڪ تي ظاهر نٿو ڪري پر جيڪڏهن اهو خالق نه هجي ها، يعني ته سموري وجود جو بنياد، ته مذهبي تجربن جي مجموعي طور تي انسانذات لاءِ ڪا اهميت ڪونه هجي ها. اها وهمي واقعن جو سلسلو ٿي وڃي ها. روزنزيگ جي مذهب جي عالمگير سوچ ان کي نئين سياسي يهوديت لاءِ شڪ ۾ مبتلا ڪري ڇڏيو جيڪا نئين سامي مخالفت لاءِ عملي جواب طور نمودار ٿي رهي هئي. ان ٻڌايو ته اسرائيلي واعدي ٿيل ڌرتي (ارض موعود) ۾ نه پر مصر ۾ هڪڙي قوم ٿي ويا هيا ۽ هڪڙي دائمي قوم طور ان جي قسمت فقط تڏهن انجام تي پهچندي جڏهن اها پنهنجن لاڳاپن کي انساني دنيا سان سختي سان جوڙيندي ۽ سياست ۾ ملوث نه ٿيندي

پر اهي يهودي جيڪي سامي مخالف تيزيءَ جي چار ۾ ڦاسي ويا انهن اهو محسوس ڪونه ڪيو ته اهي انهي سياسي علحدگي کي برداشت ڪري سگهندا. اهي خاموش ويهي ۽ انتظار ڪري نٿي سگهيا ته ڪو مسيحا يا خدا اچي انهن کي چوڻڪارو ڏياري. پر انهن کي لازمي پنهنجن ماڻهن کي پاڻ آزاد ڪرائڻو هيو. 1882ع ۾، روس ۾ يهودين جي پهرين قتل ڪان هڪڙو سال پوءِ، يهودين جو هڪڙو ٽولو مشرقي يورپ مان لڏي فلسطين ۾ آباد ٿيڻ لاءِ ويو. اهي انهيءَ ڳالهه تي قائل ٿي ويا هيا ته جيستائين انهن کي پنهنجو ملڪ ڪونه هوندو ان وقت تائين اهي نامڪمل ۽ ڌاريا انسان رهندا. صيهون (يروشلم جو قديم نالو) ڏانهن موٽڻ جي اڪير هڪڙي هوڏي سيڪيولر تحريڪ وانگر شروع ٿي، چوٽه زماني جي گردشن صيهونين کي باور ڪرايو هيو ته انهن جي مذهب ۽ انهن جي خدا ڪجهه به ڪونه ٿي ڪيو. روس ۽ مشرقي يورپ ۾ صيهونيت انقلابي سوشلزم جي شاخ هئي، جيڪا ڪارل مارڪس جي نظرين کي عملي جامو پهراڻي رهي هئي. يهودي انقلابي انهي ڳالهه کان خبردار ٿي ويا هيا ته تسر (Tsar) وانگر انهن جا ڪامريڊ به سامي مخالف هيا ۽ انديشو ڪيائون ته انهن جو لڏو ڪميونسٽ ملڪ ۾ ترقي ڪونه ڪندو: واقعن ثابت ڪيو ته اهي صحيح هيا. انهيءَ مطابق ڊٽوڊ بن گوريان، 1886ع کان 1973ع،

جهڙن پر جوش نوجوان سوشلسٽن پنهنجو سامان ٻڌو ۽ فلسطين ڏانهن هلي پيا. هڪڙو مثالي معاشره قائم ڪرڻ جو تهيو ڪيائون جيڪو غير يهودين لاءِ به هڪڙي روشني جي لاءِ ۽ اشتراڪي هزاروي (سوشلسٽ ملينيم) ثابت ٿيندو. ٻين وٽ انهن مارڪسي خوابن لاءِ وقت ڪونه هيو. آسٽريا جي ڪرشماتي شخصيت ٿيوڊر هرزل، 1860ع کان 1904ع، نئين يهودي جرئت کي هڪڙي نئين آبادڪاري واري مهم طور ڏٺو: يورپي سامراجي طاقتن جي ڪنهن حڪومت جي سرپرستي هيٺ يهودي رياست اسلامي صحرا ۾ ترقي جو پيش خيمو ثابت ٿيندي.

پنهنجي اعترافي سيڪيولرزم جي باوجود صيهونيت پاڻ کي خود بخود حسب روايت مذهبي اصطلاح ۾ ظاهر ڪيو ۽ لازمي طور تي اهڙو مذهب هيو جنهن ۾ خدا ڪونه هيو. اهو مستقبل جي لاءِ ڀر اسرار ۽ جذباتي اميدن سان ڀريل هيو ۽ نجات، زيارتي سفر ۽ وري ڄمڻ وارين قديم سوچن سان واڳيل صيهونين ذاتي چوڻڪاري جي نشاني طور پنهنجو پاڻ کي نوان نالا ڏيڻ جو عمل پڻ اختيار ڪيو. تنهن ڪري اشرجنسبرگ، جيڪو شروعاتي پرچاري هيو پاڻ کي احدهام (قوم مان هڪڙو) سڏيو. توڙي جو ان فلسطين ۾ يهودي رياست کي قابل عمل ڪونه ٿي سمجهيو اهو هاڻي ان جو پنهنجو ماڻهو هيو چوڻ ته ان پنهنجي سڃاڻپ نئين قومي جذبي سان ڪرائي هئي. اسرائيلي ماڻهن جي اڪيلي نقطي طور خدا جي جاءِ والارڻ لاءِ ان کي اتي رڳو هڪڙو ”روحاني مرڪز“ گهريل هيو. اهو زندگيءَ جي سمورن معاملن لاءِ رهنما، دل جي گهراين تائين رسائي ۽ سڀني جي احساسن سان ڳانڍاپو ٿي ويندو. صيهونين پراڻي مذهبي عملي طريقي کي منسوخ ڪيو. هڪڙي ماوراءِ خدا ڏانهن رستو ڏيکارڻ جي بجاءِ يهودين هتي دنيا ۾ ڌرتي تي تشفي حاصل ڪرڻ گهري عبراني محاورو ”هگشاما“ جنهن جي لغوي معنيٰ حقيقي ٺاهڻ آهي، قديم يهودي فلاسافي ۾ منفي اصطلاح هيو يعني خدا سان انساني يا طبعي خصلتون منسوب ڪرڻ جي عادت ڏانهن اشارو ڪندڙ. صيهونيت ۾ ”هگشاما“ تڪميل جي مطلب طور استعمال ٿيل هيو يعني هن عام دنيا ۾ اسرائيل جي اميدن جي تشڪيل. تقدس هاڻي آسمان ۾ وسندڙ ڪونه هيو: فلسطين لفظي لحاظ کان مڪمل طور هڪڙي ”مقدس“ ڌرتي هئي.

نيٺ شروعاتي آبادڪار ايرون بي گورڊن، (وفات 1922ع) جي لکڻين ۾ تقدس ڪيئن ڏسي سگهيو، جيڪو ستيتاليهن سالن جي عمر تائين قدامت پرست يهودي ۽ قبالائي جي حيثيت ۾ زندگي گذاريندو رهيو ۽ پوءِ صيهونيت اختيار ڪيائين. سفيد وارن ۽ ڏاڙهي وارو بيمار ۽ ڪمزور ماڻهو گورڊن نوجوان آبادڪارن سان گڏجي زمين ۾ ڪم ڪار ڪندو هيو، جذبات ۾ رات جو انهن سان چوڌاري نچندو ٿيندو هيو ۽ رڙيون ڪندو هيو ”خوشي ڪيو!... خوشي ملهائيو!“ گذريل وقت ۾ ان لکيو ته اسرائيل جي ڌرتي سان ٻيهر ڳانڍاپي واري تجربي کي ”شيڪناه“ جو نزول سڏڻ گهريو آهي. مقدس ڌرتي هڪڙو روحاني تشخص ٿي وئي هئي، ان کي رڳو يهودين جي پهچ جوڳي روحاني

طاقت هئي جنهن اُمت يهودي جذبو پيدا ڪيو هيو. جڏهن ان انهي تقدس جي وصف بيان ڪئي ته گورڊن قبائلي محاورن کي استعمال ڪيو جيڪي ڪڏهن خدا جي پراسرار ولايت لاءِ استعمال ڪيا ويا هيا:

”يهودي جو روح اسرائيلي ڌرتي جي فطري ماحول جو حصو آهي. آواز ۽ اظهار جي چٽائي، هڪڙي اڻڪٽ صاف آسمان جي گهرائي، هڪڙو صاف منظر. پاڪيزگيءَ جا ڪڪر. اڻجاتل معبود به انهي چٽائي ۾ اوجھل ٿيندي لڳي ٿو. محدود پڌري روشنيءَ کان لامحدود لڪل نور منجهه داخل ٿيندي، هن دنيا جا ماڻهو نه انهي چٽي منظر کي سمجهن ٿا نه يهودي روح ۾ انهي اڻجاتل روشني کي.“ (29)

شروع ۾ مشرق وسطي جو يعني ان جي فطري ابائي ڌرتي جو اهو زميني علائقو روس کان گهڻو مختلف هوندو هيو. گورڊن ان کي خوفناڪ ۽ اوڀرو سمجهيو هيو. پر ان کي احساس ٿيو ته اهو محنت (”اوودا“ Avodah)، اهڙو لفظ جيڪو مذهبي رسمن جي ادائگي جي حوالي ۾ پڻ اچي ٿو) ذريعي ان کي پنهنجو ڪري وٺندو. زمين کي آباد ڪندي جنهن لاءِ صيهونين چيو ٿي ته عربن ان کي نظرانداز ڪري ڇڏيو هيو. يهودين ان کي پنهنجي لاءِ فتح ڪري ورتو ۽ ساڳي وقت جلاوطني جي اوڀرائپ کان به پاڻ کي آزاد ڪرائي ڇڏيو. سوشلسٽ صيهونين پنهنجي آبادڪاري واري تحريڪ کي محنت جي سوڀ سڏيو: انهن جون وسنديون سيڪيولر راهب خانا ٿي ويا، جتي اهي گڏجي رهندا هيا ۽ پنهنجي آزادي لاءِ حل ڳوليندا هيا. زمين کي آباد ڪرڻ واري انهن جي ڪرت وري ڄمڻ واري هڪڙي روحاني تجربي ۽ عالمگير محبت ڏانهن رهنمائي ڪئي، گورڊن بيان ڪري ٿو:

”ايتري حد تائين جو منهنجا هٿ پورهيو ڪرڻ جا عادي ٿي ويا، منهنجن اکين ۽ ڪنن ڏسڻ ۽ ٻڌڻ سکيو ۽ منهنجي دل کي خبر پئي ته ان ۾ ڇا آهي، منهنجي روح پڻ جبلن مٿان ٽپا ڏيڻ سکيو مٿي اُڏڻ ۽ مٿي چڙهڻ. انهن وسعتن ڏانهن پڪڙجڻ لاءِ جن جي ان کي خبر ٿي ڪونه هئي، چوڌاري پکڙيل سموري ڌرتي کي پيار ڪرڻ، دنيا ۽ جيڪو ڪجهه ان ۾ آهي، ۽ سموري ڪائنات جي ٻانهن ۾ پنهنجو پاڻ کي پاڪر ۾ ڏسڻ لاءِ.“ (30)

انهن جو ڪم هڪڙي سيڪيولر عبادت هئي. اٽڪل 1927ع ۾ هڪڙو نوجوان اسڪالر ۽ آبادڪار اورهام شلونسڪي (Avraham Schlonsky) جيڪو روڊ مستري جو ڪم ڪندو هيو اسرائيل جي ڌرتي لاءِ هي نظم لکيو.

”منهنجي پياري امڙ مون کي مختلف رنگن جو شاندار لباس پاراءِ، صبح جو مون کي پورهئي لاءِ وٺي وڃ. منهنجي ڌرتي روشني (نور) ۾ ائين ويڙهيل آهي جڻ عبادت ڪرڻ واري چادر ۾. گهرن جون جايون نراڙ تي ٻڌل تعويذن وانگر بيٺيون آهن، ۽ هٿن سان ڪڪوري هموار

ڪيل ٽڪريون چمڙي بند ٿيل تعميدن جي ڏورين وانگر هيٺ
لڙڪندڙ هتي پيارو شهر پنهنجي بانيڪار کي صبح جون دعائون ٿو
ڏئي ۽ بانيڪارن ۾ تنهنجو پٽ اورهام به شامل آهي، اسرائيل ۾
هڪڙو روڊ مستري چارڻ. (31)

صيهوني کي هاڻي خدا جي ضرورت ڪونهي. اهو پاڻ بانيڪار آهي. ٻين صيهونين
هڪڙي وڌيڪ روايتي عقيدتي کي قائم رکيو. قبلائي ابراهام اسحاق ڪوڪ، 1865ع
کان 1935ع، جنهن فلسطيني يهودي پاڙي ۾ چيف ربي طور خدمتون انجام ڏنيون، اسرائيل
جي ڌرتي ۾ اچڻ کان اڳ ان جو غير يهودي دنيا سان ڪڏهن واسطو ڪونه پيو هيو. ان
اصرار ڪيو ته جيستائين عملي خدا جي نظريي کي مذهب جي ذميوارين ۽ خيالن کان
الڳ ڪنهن مخصوص هستي جي اطاعت طور بيان ڪيو ويندو ته اهو ناپختي نقطه نظر
کان آزاد ڪونه هوندو، جيڪو نقطه نظر سدائين مخصوص هستين ۾ مرڪوز ٿيل هوندو
آهي. (32) خدا ڪا به هستي ڪونه هيو: لامحدود شخصيت جهڙن سمورن انساني
تصورن کان ماوراء آهي. خدا بابت ڪنهن مخصوص هستي طور سوچڻ شرڪ هيو ۽
باراڻي ذهنت جي علامت هيو. ڪوڪ (Kook) يهودي روايت ۾ رچيل هيو پر صيهوني
دنيات ڪري ڳڻتي ۾ وهڻ ڪونه هيو. سچ ته محنت ڪش تسليم ٿي ڪيو ته انهن
مذهب کان جند ڇڏائي ڇڏي هئي پر اها ملحدائي صيهونيت فقط هڪڙو مرحلو هئي.
خدا محنتي آبادڪارن سان ڪم ۾ شامل هيو: اونداهي جي انهن ”تنهن“ ۾ الوهي
”تجليون“ قاسمي ويون هيون ۽ نجات لاءِ منتظر هيون. آيا انهن ائين سوچيو ٿي يا نه،
يهودي خدا کان جدا نه ٿي سگهندڙ پنهنجي بنياد ۾ هيا ۽ ان کي محسوس ڪرڻ کان
سواءِ خدا جي منصوبي جي تڪميل ڪري رهيا هيا. جلاوطني دوران مقدس روح
پنهنجي قوم مان هليو ويو هيو. انهن شڪناه کي صومعين (سائنوگاگس) ۽ مطالمي
وارن ايوانن ۾ لڪائي ڇڏيو هيو پر جلدئي اسرائيل دنيا جو روحاني مرڪز ٿي ويو ۽ غير
يهودين تي خدا جو حقيقي نظريو ظاهر ڪيائين.

اهڙي قسم جي روحانيت خطرناڪ ٿيڻي هئي. مقدس ڌرتي لاءِ دلي لاڳاپي اسان
جي پنهنجي زماني ۾ يهودي بنياد پرستي جي چاهت کي مدد ڏئي آهي. ٻئي، يهودي ۽
مسلمان، اونداهي دنيا ۾ مطلب حاصل ڪرڻ لاءِ جدوجهد ڪري رهيا آهن. لڳي ٿو ته
تاريخ جي خدا انهن کي ناڪام بڻايو آهي. صيهوني پنهنجي قوم جي آخري انت جو
انديشو ڪرڻ لاءِ حق بجانب هيا. ڪيترن ئي يهودين لاءِ خدا جو روايتي نظريو نازين
هٿان يهودين جي قتلام کان پوءِ هڪڙي اڻ ٿيڻي ڳالهه ٿي ويو هيو. نويل انعام ڪٽيندڙ
ايلي ويسل هنگري ۾ پنهنجي هالڪي دورن فقط خدا جي لاءِ ئي زندہ بچيو هيو، ان جي
زندگي تلمود جي قاعدي ذريعي سنوارجي وئي هئي ۽ ان کي اميد هئي ته هڪڙي ڏينهن
قبالا جي رمزن منجهه شريڪ ٿي ويندو. چوڪرائي عمر ۾ هجڻ ڪري ان کي آشور
ڏانهن ۽ بعد ۾ بچنولد (Buchenwald) ڏانهن پڪڙي وٺي ويا هيا. ڊيٽ ڪئمپ ۾ پنهنجي

پهرين رات دوران لاش ساڙڻ واري جاءِ منجهان آسمان ڏانهن وروڪڙ کائي ويندڙ ڪاري دونهين کي ڏسندي جتي ان جي ماءُ ۽ پيڻن جي لاشن کي اڇلائڻو هين. ان کي محسوس ٿيو ته شعلن ان جي ايمان کي هميشه لاءِ پسم ڪري ڇڏيو آهي. اهو هڪڙي اهڙي دنيا ۾ هيو جيڪا نتشي طرفان تصور ڪيل بنا خدا واري دنيا سان معروضي باهر تعلق رکندڙ هئي. سالن پڄاڻان ان لکيو ”مان ان رات واري پوائنتي خاموشي کي ڪڏهن به وساري ڪونه سگهندس جنهن هميشه لاءِ مون کي زندهه رهڻ جي تمنا کان مايوس ڪري ڇڏيو هيو. مان انهن گهڙين کي ڪڏهن به وساري ڪونه سگهندس جن منهنجي خدا کي ۽ منهنجي روح کي قتل ڪري ڇڏيو ۽ منهنجن خوابن کي مٽيءَ ۾ ملائي ڇڏيو.“ (33)

هڪڙي ڏينهن نازي پوليس واري (گسٽاپو) هڪڙي ٻار کي سولي تي لتڪائي ڇڏيو. نازي اسپيشل پوليس وارا پنج هزارين ڏسندڙن جي سامهون هڪڙي نوجوان چوڪري کي سولي تي لتڪائڻ واري منظر ڪري پريشان هيا. ويسل کي ياد پوي ٿو ته چوڪرو جنهن جو ”ڏڪويل اڪين واري فرشتي“ جهڙو چهرو هيو جيئن ئي ٿياس تي چڙهڻ لڳو ته صفا ٽڪو بلڪل ماٺ ۽ خاموش هيو. ويسل جي پٺيان ٻين قيدين مان هڪڙي پڇيو: ”خدا ڪٿي آهي؟ اهو ڪٿي آهي؟“ چوڪري کي مرڻ ۾ اڌ ڪلاڪ لڳو جڏهن ته ٻين قيدين کي ان جي منهن ۾ ڏسڻ لاءِ مجبور ڪيو ويو. ساڳي ماڻهوءَ وري پڇيو: ”هاڻي خدا ڪٿي آهي؟“ ۽ ويسل پنهنجي اندر ۾ ان جو جواب ڏيڻ لاءِ هڪڙو آواز ٻڌو: ”اهو ڪٿي آهي؟ اهو هتي آهي. اهو هتي انهي ٿياس تي سولي چڙهيل آهي.“ (34)

دوستووسڪي اهو چيو هيو ته هڪڙي اڪيلي ٻار جو موت به خدا کي نه مڃڻ جوڳو بڻائي ڇڏيندو. پر ان به اهڙين حالتن ۾ ٻار جي موت جو تصور ڪونه ڪيو هيو. آشوز واري دهشت خدا جي ڪيترن وڌيڪ روايتي نظرين لاءِ هڪڙي ڪليل للڪار آهي. فلاسفرن وارو ڏورانهون خدا ناقابل برداشت ٿي وڃي ٿو. ڪيترائي يهودي هاڻي خدا جي بائيبل واري نظريي کي ڪونه ٿا مڃين، جيڪو پنهنجو پاڻ کي تاريخ ۾ ظاهر ڪري ٿو. اهي ويسل سان گڏ چون ٿا ته آشوز ۾ ان جو وجود گم ٿي ويو. هڪڙي شخصي خدا جو نظريو مشڪلات سان چڪار لڳو پيو آهي. جيڪڏهن اهو خدا قادر مطلق آهي ته اهو نازين هٿان ٿيندڙ تباهي کان بچائي سگهي ها. جيڪڏهن اهو ان کي روڪڻ جي قابل ڪونه هيو ته اهو ڪمزور ۽ ڪنهن ڪم جو ڪونه هيو. جيڪڏهن اهو ان تباهي کي روڪي سگهي ها ۽ تباهي ٿيڻ نه ڏني ها ته اهو تمام وڏو سگهارو هجي ها. يهودي اڪيلا ماڻهو ڪونهن جن اها ڳالهه تسليم ڪئي ته نازين واري تباهي عام رواجي دينيات جو خاتمو ڪيو.

البت اها حقيقت آهي ته آشوز ۾ به ڪجهه يهودين تلمود جي تلاوت ۽ روايتي ڏڻ ملهائڻ واري روايت کي جاري رکيو انهيءَ ڪري نه ته ڪوانهن کي اها اميد هئي ته خدا انهن کي آڇو ڪرائيندو پر انهي ڪري جو ان عمل همت پيدا ڪئي ٿي. اها ڳالهه به مشهور آهي ته آشوز ۾ هڪڙي ڏينهن يهودين جي هڪڙي ٽولي خدا تي مقدمو هلايو.

انهن خدا تي ظلم ۽ دغا ڪرڻ جا الزام مڙهيا. انهي تازي بي حياتي جي دوران پوڳنا ۽ آزار جي مسئلي لاءِ انهن حضرت ايوب عليه السلام وانگر عام جوابن پر تسلي محسوس ڪونه ٿي ڪئي. انهن کي خدا لاءِ ڪا به رعايت نظر ڪونه آئي. نه وري ڪا نرمي ڪرڻ واري صورتحال، تنهن ڪري انهن خدا کي ڏوهي قرار ڏنو ۽ فرض ڪيائون ته اهو موجود ڪونهي. ربي (Rabbi) فيصلو جو اعلان ڪيو. پوءِ ان مٿي ٺهاريو ۽ چيو ته مقدمي جي ڪارروائي پوري ٿي وئي: ان وقت شام جي عبادت جو وقت ٿي چڪو هيو.

سنڌيڪار جا ايندڙ ڪتاب

فُتوح الغيب

مؤلف: پيران پير غوث الاعظم
الشيخ سيد عبدالقادر جيلاني رحمۃ اللہ علیہ

.....

ايمان، اميد ۽ محبت
اردو ليکڪا: عميره احمد

.....

انساني ضمير جو آواز
(الصوت العدالة الانسانية)
عربي ليکڪ: جارج جرداڪ

باب يارهون

ڇا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟

جيئن ئي اسان ٻئي هزارين (20,000) سال جي پڄاڻي ڏانهن وڌندا وڃون ٿا، ائين لڳي ٿو ته ڄڻ جنهن دنيا کي اسان ڄاڻون ٿا اها هٿن مان نڪرندي پئي وڃي. ڏهاڪن تائين اسان اهڙي علم سان زندگي گذاري آهي جو اسان اهڙا هٿيار ايجاد ڪيا آهن جيڪي هن سياري تي موجود انساني زندگي کي مليا ميت ڪري سگهن ٿا. ٿي سگهي ٿو ته سرد جنگ جي پڄاڻي ٿي وئي هجي، پر دنيا جو نئون نظام پراڻي کان ڪو گهٽ پوائنٽو ڪونه ٿو لڳي. اسان ماحولياتي تباهي جي امڪان کي منهن ڏئي رهيا آهيون. ايڊز جي بيماري قابو ۾ نه اچڻ واري حد تائين ويا جي صورت اختيار ڪندي پئي وڃي. هن يا ٽن پيڙهين اندر آبادي ايتري ته گهٽي ٿي ويندي جو هن سياري لاءِ ان کي سهارو ڏيڻ ڏکيو ٿي ويندو. هزارين ماڻهو ڏڪار ۽ خشڪ سالي ڪري مري رهيا آهن. اسان جي پنهنجن نسلن کان اڳ ئي ماڻهن محسوس ڪري ورتو آهي ته دنيا جو خاتمو قريب آهي، پوءِ به ايئن لڳي ٿو ته اسان اهڙي مستقبل کي منهن ڏئي رهيا آهيون جنهن جو تصور نٿو ڪري سگهجي. ايندڙ سالن ۾ خدا جو نظريو ڪيئن دائر ۽ قائم رهي سگهندو؟ چئن هزار سالن کان لاڳيتو ان حال جي گهرجن جو پورا ٿو ڪيو آهي، پر اسان جي پنهنجي صدي ۾ گهڻي کان گهڻن ماڻهن اهو محسوس ڪيو آهي ته اهو هاڻي انهن لاءِ ڪارائتو نه رهيو آهي ۽ جڏهن مذهبي نظريا اثر وڃائي ويهندا آهن ته اهي ختم ٿي ويندا آهن. ٿي سگهي ٿو ته خدا واقعي ماضيءَ جو هڪڙو نظريو هجي. آمريڪي اسڪالر پيٽر برجر (Peter Berger) ڌيان ڇڪائي ٿو ته اسان جڏهن ماضيءَ جي پنهنجي زماني سان پيٽ ڪندا آهيون ته اڪثر ڪري اسان ٻه معيار اپنائيندا آهيون. جتي ماضيءَ جو تجزيو ڪيو ويندو آهي ۽ متعلقه بڻايو ويندو آهي، اتي حال کي انهي عمل کان محفوظ بڻايو آهي ۽ اسان جي موجوده حالت پختي ٿي ويندي آهي؛ انهيءَ ڪري ”نئين عهدنامي جا ليکڪ پنهنجي زماني ۾ ڄميل ڪوڙي احساس جي پوڳنا ۾ مبتلا نظر اچن ٿا، پر تجزيه نگار پنهنجي زماني جي شعور کي هڪڙي خالص عقلي نعمت طور ڏسي ٿو.“⁽¹⁾ اوڻويهين صديءَ ۽ ابتدائي ويهين صدي جي سيڪيولرزم جي حامين الحاد يا دهريت کي سائنسي دور ۾ انسان ذات جي ناقابل تنسيخ حالت طور ڏٺو آهي.

انهي خيال جي حمايت ۾ گهڻو ڪجهه موجود آهي. يورپ ۾ گرڄا گهر خالي ٿيندا پيا وڃن؛ دهريت هاڻي ٿورن ماڻهن جو تڪليف دهن نظريو ڪونه رهيو آهي پر هڪڙو

غالب مزاج ٿي وئي آهي. ماضيءَ ۾ اها هميشه خدا جي ڪنهن مخصوص نظر تي ذريعي عوام ۾ پيش ڪئي ويندي هئي پر هاڻي لڳي ٿو ته ان وحدانيت سان پنهنجي جڙتو تعلق کي ختم ڪري ڇڏيو آهي ۽ هڪڙي سيڪيولر معاشري ۾ رهڻ جي تجربي ڏانهن پائمرادو عملي نتيجو ٿي وئي آهي. نتشي جي پاڳل جي چوڌاري گڏ ٿيل تماشاڻي ماڻهن جي مجمعي وانگر اڪثر خدا کان سواءِ زندگي جي احساس سان ثابت قدم آهن. ٻيا ان جي غير موجودگي کي مثبت چوٽ سمجهن ٿا. اسان مان اهي جن ماضي ۾ مذهب سان ڏکيو وقت گذاريو آهي ان کي ان خدا کان جند ڇڏائڻ لاءِ آجوتيندي محسوس ڪن ٿا، جنهن خدا اسان جي پالڪپٽي کي دهشتزده ڪري ڇڏيو هيو. هڪڙي انتقامي مزاج واري معبود جي آڏو جيڪو جيڪڏهن اسان ان جي قانونن جي پيروي نه ڪنداسين ته اسان کي دائمي عذاب سان ڌمڪائي ٿو ڊپ ۾ سوڙهون ٿيڻ عجيب ڳالهه آهي. اسان کي هڪڙي نئين ذهني آزادي حاصل ٿي آهي ۽ هروقت ايمانداري يا بلند اخلاقي جو ٻڌندڙ نقصان محسوس ڪندي عقيدتي جي ڏکين رڪنن جي چوڌاري احتياط ڪري ٻلي پير هلڻ کان سواءِ اسان بي ڊپائي سان پنهنجي نظر تي جي پيروي ڪري سگهنداسين. اسان تصور ڪريون ٿا ته اسان جنهن ڊپائيتي معبود جو تجربو ڪيو آهي، اهو يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جو اصلي ۽ سچو پڇو خدا آهي ۽ ڪڏهن به اهو تسليم ڪونه ٿا ڪيون ته اها محض هڪڙي افسوسناڪ پستي آهي.

اتي هيڪلائي پڻ موجود آهي. جين پال سارتر، 1905ع کان 1980ع، انساني ذهن ۾ هڪڙي خدا تي نموني جي ڳڙڪي جو ذڪر ڪيو جتي خدا سدائين موجود رهي ٿو. ان هوندي به ان اصرار ڪيو ته توڙي جيڪڏهن خدا موجود آهي تڏهن به ان کي رد ڪرڻ ضروري آهي ڇو ته خدا جو نظريو يا خيال اسان جي آزادي جي نفی ڪري ٿو. روايتي مذهب اسان کي ٻڌائي ٿو ته مڪمل انسان ٿيڻ لاءِ اسان کي خدا جي انساني نظر تي سان سهمت ٿيڻ لازمي آهي. ان جي بجاءِ اسان کي لازمي طور انسانن کي آزادي جي پتلي طور ڏسڻ گهرجي. سارتر جي دهریت ڪو آت ڏيندڙ عقيدو ڪونه هيو پر ٻين وجوديت پسندن خدا جي عدم موجوديت کي هڪڙي مثبت خلاصي طور ڏٺو ٿي. مرس ميرليو پونتي (Maurice Merleau Ponty)، 1908ع کان 1961ع، چيو ته اسان جي حيرانگيءَ جي احساس کي وڌائڻ جي بجاءِ خدا انهيءَ کي بي اثر ٿو بڻائي. جيئن ته خدا مطلق ڪماليت جي ترجماني ڪري ٿو اسان جي لاءِ ڪرڻ يا حاصل ڪرڻ لاءِ ڪجهه به ڪونه ٿو بچي. البرت ڪئمس (Albert Camus)، 1913ع کان 1960ع، هڪڙي ڊرامائي دهریت جي پرچار ڪئي. ماڻهو انسان ذات مٿان پنهنجي سموري محبتي ڪيفيت کي نچاور ڪرڻ جي مقصد پٿاندر بي ادبيءَ سان خدا کان انڪار ڪري ڇڏيندا. جيئن دهرين جو سدائين مطلب رهيو آهي. ذراصل خدا کي ماضيءَ ۾ تخليقي صلاحيت جي واڌ ويجهه لاءِ استعمال ڪيو ويو هيو؛ جيڪڏهن ان کي هر امڪاني مسئلي ۽ اڻ ٿيڻي ڳالهه جو گڏيل جواب ٺاهيو وڃي ته اهو بيشڪ اسان جي حيرت ۽ ڪاميابي جي احساس کي ڊٻائي

ڇڏيندو. هڪڙي ٽڪل يا اڻ پوري خدائيت جي مقابلي ۾ هڪڙي اتساهيندڙ ۽ ذميواري دهریت وڌيڪ مذهبي ٿي سگهي ٿي.

1950ع واري ڏهاڪي دوران اي. جي. ايئر (A.J. Ayer)، 1910ع کان 1991ع، جهڙن منطقي ايجابين سوال ڪيو ته آيا خدا ۾ ايمان رکڻ جو ڪو مطلب بڻجي ٿو. فطري علم فقط ڄاڻ جو ڀروسو جوڳو ذريعو مهيا ڪن ٿا ڇو ته ان کي تجربتي طور تي پرکي سگهيو. ايئر (Ayer) اهو ڪونه ٿي چيو ته آيا خدا موجود آهي يا نه پر اهو ٿي چيائين ته آيا خدا جي تصور جو ڪو مطلب هيو. ان دليل ڏنو ته ڪوبه اهڙو بيان بي معنيٰ آهي جيڪڏهن اسان کي اها خبر نه پوي ته ڪنهن به ڳالهه جي تصديق ڪيئن ڪري سگهبي يا ان کي ڪوڙو ڪيئن ڪري سگهيو. اهو چوڻ ”مريخ تي عملي زندگي موجود آهي“ ڪا بي معنيٰ ڳالهه ڪونهي ڇو ته اسان کي خبر آهي ته جيڪڏهن اسان وٽ ضروري ٽيڪنالاجي موجود هجي ته اسان ان ڳالهه جي تصديق ڪري سگهنداسين. ساڳي طرح آسمان ۾ روايتي قديم انسان ۾ سادو ايمان رکندڙ ماڻهو به ڪا بي معنيٰ ڳالهه ڪونه ٿو ڪري جڏهن اهو چوي ٿو: ”مان خدا ۾ ايمان رکان ٿو“ ڇو ته مرڻ کان پوءِ اسان کي خبر پوندي ته آيا اهو سچ آهي يا نه جنهن کي مسئلا درپيش اچن ٿا اهو وڌيڪ مهذب ايمان وارو آهي. جڏهن اهو چوي ٿو: ”خدا اهڙي ڪنهن به لحاظ ۾ موجود ڪونهي جنهن کي اسان سمجهي سگهون.“ يا ”خدا دنيا جي انساني سوچ ۾ غور طلب ڪونهي.“ اهي بيان گهڻو مبهم آهن. اهو ڏسڻ ناممڪن آهي ته انهن کي ڪيئن پرکي سگهيو. تنهن ڪري اهي بي معنيٰ آهن. جيئن ايئر چيو: ”خدائيت گهڻي منجهيل آهي ۽ جن جملن ۾ ”خدا“ اچي ٿو اهي گهڻو غير منطقي ۽ تصديق يا ڪوڙو قرار ڏيڻ لاءِ ايترو ناقابل آهن جو عقيدتي يا بي اعتقاديءَ، دين يا بي ديني جي باري ۾ ڳالهائڻ منطقي طور ناممڪن آهي.“ (2) دهریت به ايتري ئي ناقابل فھر ۽ بي معنيٰ آهي جيتري خدائيت. ”خدا“ جي نظر تي ۾ اهڙي ڪا به ڳالهه ڪونهي جنهن کان انڪار ڪجي يا جنهن لاءِ شڪ ڪجي.

فريوڊ وانگر ايجابين کي يقين هيو ته مذهبي عقيدتي هڪڙي ناڀختگي جي نمائندگي ڪئي ٿي جنهن تي سائنس غلبو حاصل ڪري وٺندي. 1950ع واري ڏهاڪي کان وٺي ٻولين (لسانيات) جي ماهرن نشاندهي ڪندي منطقي ايجابيت (”لاجيڪل پازيٽيزم“ Logical Positivism) تي تنقيد ڪئي آهي ته جنهن کي ايئر ”تصديقي اصول“ سڏي ٿو اهو خود تصديق نٿو ٿي سگهي. اڄ اسان سائنس جي باري ۾ جيڪا فقط طبعي فطرت جي دنيا بابت وضاحت ڪري سگهي ٿي، گهڻو ڪري گهٽ اميد پرست آهيون. ولفريڊ ڪانتويل سمٿ نشاندهي ڪئي ته منطقي ايجابي پنهنجو پاڻ کي هڪڙي دور جي سائنسدانن وانگر پيش ڪن ٿا. جڏهن تاريخ ۾ پهريون ڀيرو سائنس فطري دنيا کي انسان ذات کان واضح طور تي الڳ ٿلڳ ڏٺو هيو. (3) ايئر جن قسمن جي بيانن جو حوالو ڏنو آهي سائنس جي معروضي حقيقتن لاءِ گهڻو ڪارگر آهن. پر گهٽ معروف انساني تجربن لاءِ موزون ڪونهن. شاعري يا موسيقي وانگر مذهب تصديق ۽

گفتگو جي انهي قسم پتاندر سمجھائي سگھجڻ جهڙو ڪونهي. تازو تازو انتوني فليو (Antony Flew) جهڙن ٻولي جي ماهرن ٻڌايو آهي ته بجاءِ ڪنهن مذهبي تشريح جي فطري وضاحت ڳولڻ وڌيڪ مناسب آهي. ”پراڻا ثبوت“ ڪم جا ڪونهن: خيال منجهان دليل ظاهر ٿيندو آهي ڇو ته اهو ڏسڻ لاءِ ته آيا فطري ڪائناتون پنهنجن قانونن ذريعي سرگرم آهن يا ڪنهن ٻاهرين قوت سان، اسان کي نظام مان ٻاهر نظر ڊوڙائڻ جي ضرورت پوندي اهو دليل ته اسان ”عاجز“ يا ”ناقص“ وجود (هستيون) آهيون ڪنهن به ڳالهه کي ثابت ڪونه ٿو ڪري ڇو ته هميشه هڪڙي اهڙي وضاحت هجڻ گهرجي جيڪا حتمي هجي نه ڪي سمجهه کان ٻاهر. فيوٽربخ، مارڪس يا وجوديت پسندن جي مقابلي ۾ فليو گهٽ اميد پرست آهي. دنيا ۾ ڪنهن به تڙپ ۽ ضد جي گنجائش ڪونهي پر رڳو مقصد لاءِ حقيقي ذميوار ۽ سائنس اڳتي وڌڻ جو اڪيلو ذريعو.

بهر حال، اسان کي معلوم آهي ته سڀني مذهبي ماڻهن ”خدا“ ڏانهن انهيءَ لاءِ ڪونه رجوع ڪيو آهي ته انهن کي ڪائنات جي وضاحت (تشریح) مهيا ڪري ڪيترن وري ثابتن کي منجهائيندڙ مسئلو سمجهيو آهي. سائنس کي صرف انهن مغربي عيسائين خطرو محسوس ڪيو آهي جن صحيفن کي لغوي معنيٰ ۾ پڙهڻ جي عادت بڻائي ڇڏي هئي ۽ عقيدن جي ايئن تشريح ڪندا هيا جڏهن اهي معروضي حقيقت جو معاملو هيا. سائنسدانن ۽ فلاسفرن جن پنهنجن سرشتن ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ نه ڏني، اهي خدا جي نظريي جو حوالو اڪثر ڪري علت اول طور ڏيندا آهن، اهڙو گمان جنهن کي آخرڪار قرون وسطي دوران يهودين، مسلمانن ۽ يوناني قدامت پرست عيسائين ترڪ ڪيو. وڌيڪ معروضي ”خدا“، اهي جنهن جي ڳولا ۾ هيا، ڪنهن معروضي حقيقت طور ثابت ٿي سگھڻ جهڙو ڪونه هيو ۽ هر ماڻهو سان اهو ئي مسئلو هيو. ان کي ڪائنات جي طبعي نظام ۾ ڳولي هٿ ڪري نه سگھبو. بس ٻڌمت وارن جي نرواڻ کان وڌيڪ نه.

ٻولي ماهرن جي مقابلي ۾ 1960ع جي ڏهاڪي وارا انتهاپسند انقلابي ديني عالم وڌيڪ پرجوش هيا، جن جوشيلى انداز ۾ تششي جي پيروي ڪئي ۽ خدا جي عدم موجودگي جي دعويٰ ڪئي. 1966ع ۾ چپيل ”ڊي گوسفل آف ڪرسچين اٿيٽزم“ ۾ ٿامس جي الٽيزر (Thomes J. Altizer) دعويٰ ڪئي ته خدا جي عدم موجودگي جي ”سني خبر“ اسان کي هڪڙي جابر ماورائي معبود جي غلامي کان آزاد ڪري ڇڏيو هيو: ڇا اسان جي تجربن مطابق فقط قبول سان يا مورڳو خدا جي عدم موجودگي چاهيندي اسان ماورائي حد ۽ اوڀري حد کان آزادي ماڻي سگھنداسين جيڪا حضرت عيسيٰ عليه السلام جي صورت ۾ خدا جي خود اوڀرائپ سان اونڌاهي ۽ خالي ٿي وئي آهي. (4) الٽيزر روح جي اونڌاهي رات ۽ تياڳ جي پيڙا جي باطني اصطلاحن ۾ ڳالهايو. انهيءَ کان اڳ جو خدا ٻيهر اهميت اختيار ڪري وڃي خدا جي عدم موجودگي خاموشي جي ترجماني ٿي ڪئي جيڪا ضروري هئي. انهي کان اڳ جو دينيات جي تجديد ٿي سگھي الوهيت جي باري ۾ اسان جي پراڻن نظرين کي ختم ٿيڻو هيو. ان هڪڙي ٻولي ۽ هڪڙي

نموني جو انتظار ڪري رهيا آهيون جنهن ۾ خدا هڪ دفعو وري امڪان ٿي پوي التيزر جي دينيات هڪڙو جوشيلو منطقي بحث هيو جنهن انهي اميد ۾ بغير خدا واري اونداهي دنيا تي حملو ڪيو ٿي ته اها پنهنجا ڳجهه ظاهر ڪندي پال وان بيرون (Paul Van Buren) وڌيڪ منطقي ۽ صحيح هيو. 1963ع ۾ ڇپيل ”ڊي سيڪيولر ميننگ آف ڊي گوسفل“ نالي ڪتاب ۾ ان دعويٰ ڪئي ته دنيا ۾ سرگرم خدا جي باري ۾ هاڻي ڳالهائڻ ممڪن ڪونه هيو. سائنس ۽ ٽيڪنالاجي پراڻي ڏندڪٿا کي ناقص ڪري ڇڏيو هيو. آسمان ۾ قديم انسان وارو سادو عقيدو صاف طور تي واضح نموني ناممڪن هيو پر دينياتي عالمن جو وڌيڪ مذهب عقيدو به ايئن ئي هيو. اسان لازمي طور خدا کان سواءِ ڪم هلائينداسين ۽ ناصره (Nazareth) جي عيسيٰ عليه السلام کي جهلينداسين. ”گوسفل“ آزاد انسان جي سٺي خبر هئي جنهن ٻين انسانن کي آزاد ڪيو هيو. نذرث وارو عيسيٰ عليه السلام آزادي ڏياريندڙ هيو ”اهو انسان جيڪو ظاهر ڪري ٿو ته انسان هجڻ جو ڪهڙو مطلب آهي.“⁽⁵⁾

1966ع ۾ ڇپيل ”ريڊيڪل ٿيلاجي ائنڊ ڊي ڊيٽ آف گاد“ نالي ڪتاب ۾ وليم هئملٽن (William Hamilton) لکيو ته اهڙي قسم جي دينيات جون پاڙون آمريڪا ۾ ڪتل هيون، جيڪو ملڪ سدائين هڪڙي خيالي دنيا جي لاڙي ۾ هوندو هيو ۽ ان جي پنهنجي ڪا وڏي دينياتي روايت موجود ڪونه هئي. خدا جي عدم موجودگي واري تصور هنري (”ٽيڪنيڪل“) دور جي وحشت ۽ سماجي انتشار جي ترجماني ٿي ڪئي جنهن پراڻي طريقي ۾ بائيبل واري خدا ۾ ايمان رکڻ کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو. هئملٽن پاڻ انهي دينياتي لاڙي کي ويهين عيسوي صدي ۾ پروٽيسٽنٽ هجڻ جو هڪڙو طريقو سمجهيو. لٽر پنهنجي راهب خاني کي ڇڏي دنيا ۾ ٻاهر هليو ويو هيو. ساڳي طريقي ۾ ان ۽ ٻين عيسائي انتهاپسندن اعتراف ڪيو هيو ته اهي سيڪيولر ماڻهو آهن. اهي ان مقدس جاءِ کان پري، جتي انهن جي پاڙي ۾ خدا لاءِ چيو ويندو هيو ته اهو انسان عيسيٰ عليه السلام کي ڳولڻ ايندو آهي. ٽيڪنالاجي، پاور جنسي جبلت، دولت ۽ شهري دنيا ۾ ٻاهر هليا ويا. جديد سيڪيولر انسان کي خدا جي ضرورت ڪونه هئي. هئملٽن جي سوچ ۾ خدا جي نموني وارو خاڪو ڪونه هيو: ان دنيا ۾ خود پنهنجو حل ڳوليو.

1960ع جي انهي زنده دل ڏهاڪي جي اميد پرستي بابت اڃان به دردناڪ ڳالهه موجود آهي. يقيني طور تي انتهاپسند صحيح هيا ته خدا بابت ڳالهائڻ جا پراڻا طريقا گهڻن ماڻهن لاءِ ناممڪن ٿي ويا هيا پر افسوس ته 1990ع جي ڏهاڪي ۾ اهو محسوس ڪرڻ ڏکيو آهي ته آزادي ۽ نئون صبح ويجهو اچي ويا آهن. جيمس ايڇ ڪون (James H. Cone) جهڙن ڪارن ديني عالمن سوال اٿاريو ته سفيد ماڻهن اهو ڪيئن سمجهيو ته انهن کي خدا جي عدم موجودگي جي بنياد تي آزادي جي اقرار ڪرڻ جو حق آهي، جڏهن ته اصل ۾ انهن خدا جي نالي ۾ ماڻهن کي غلام بڻايو هيو. يهودي عالم رچرڊ روبنسٽين کي اهو سمجهڻ ناممڪن لڳو ته نازين هٿارن يهودين جي قتلام کان هڪدم پوءِ خدا ترسي کان وانجهي

انسانيت بابت اهي گهڻو مثبت ڪيئن محسوس ڪري سگهندا. اهو پاڻ انهيءَ ڳالهه جو قائل ٿي ويو هيو ته جنهن معبود جو تاريخ جي خدا طور تصور ڪجي ٿو اهو آشوز بر هميشه لاءِ الوداع ڪري ويو هيو. تاهم روينسٽين اهو محسوس ڪونه ڪيو ته يهودي مذهب کي ڇڏي ڏيندا. يورپي يهودي لڏي جي تازي تباهي کان پوءِ اهي لازمي طور پاڻ کي پنهنجي ماضي کان الڳ ڪونه ڪندا. بهرحال، آزاد خيال يهوديت جو شفيق ۽ ڄاتل خدا ڪم جو ڪونه هيو. اهو گهڻو بي پرواهه هيو ان زندگي جي المي کي نظر انداز ٿي ڪيو ۽ ان فرض ڪري ورتو هيو ته دنيا سڌري ويندي روينسٽين خود يهودي صوفين جي خدا کي ترجيح ڏني. اهو اسحاق لوريا جي ”دستبرداري“ (”طسمتسم“ Tsimtsum) واري نظريي کان متاثر هيو يعني خدا جي پالمرادو بي تعلقي وارو رضاڪار ٿو عمل جنهن تخليقي دنيا کي وجود ۾ آندو. سڀني صوفين خدا کي عدم وجود طور ڏٺو هيو جنهن منجهان اسان آياسين ۽ جنهن ڏانهن اسان واپس ٿينداسين. روينسٽين سارتر (Sartre) سان متفق هيو ته زندگي ڪوڪلي آهي. ان صوفين جي خدا کي عدم وجود جي انهي انساني تجربي ۾ داخل ٿيڻ جي هڪڙي تصوراتي ذريعي طور ڏٺو. (6)

ٻين يهودي عالمن پڻ اسحاق لوريا جي قبلا ۾ راحت محسوس ڪئي آهي. هنس جوناٽس (Hans Jonas) مڃي ٿو ته آشوز واري قتلام کان پوءِ اسان ڪامل قدرت واري خدا ۾ گهڻو يقين نٿا رکي سگهون. جڏهن خدا دنيا تخليق ڪئي ته ان پاڻ کي رضاڪاران طور محدود ڪري ڇڏيو ۽ انسانن جي ڪمزوري ۾ پائيواري ڪيائين. هاڻي اهو وڌيڪ ڪجهه به ڪونه ٿو ڪري سگهي ۽ انسانن کي عبادت ۽ توريت جي تلاوت ذريعي لازمي طور هڪ الله ۽ دنيا جي ڪليت بحال ڪرڻي آهي. بهرحال، برطانوي عالم لوئس جيڪب انهي خيال کي پسند ڪونه ٿو ڪري ۽ ”طسمتسم“ جي تاثر کي ناشائستو ۽ صورت نگاري سمجهي ٿو: اهو عمل اسان کي اهو سوال ڪرڻ لاءِ هرڪائي ٿو ته بلڪل لغوي نموني ۾ خدا دنيا ڪيئن تخليق ڪئي هئي. خدا پاڻ کي محدود نٿو رکي، ڇو ساڻه ڪٿڻ کان اڳ پنهنجو ساڻه روڪي ٿو. بي فائدو يا ڪمزور خدا ڪنهن ڪم جو ڪونهي ۽ انساني وجود جي معنيٰ نٿو ٿي سگهي. تنهن ڪري قديم وضاحت ڏانهن رجوع ڪرڻ بهتر آهي ته خدا انسانن کان عظيم تر آهي ۽ ان جي سوچ ۽ طريقا اسان وارا ڪونهن. خدا ناقابل فهم (سمجهه کان ٻاهر) آهي پر ماڻهن کي بي معنويت درميان به انهي بيان کان ٻاهر خدا تي يقين ڪرڻ ۽ ڪنهن معنيٰ جي اقرار ڪرڻ جو اختيار آهي. رومي ڪئٿولڪ عالم هنس ڪنگ (Hans Kung) جيڪب سان اتفاق ڪري ٿو. ”طسمتسم“ جي وهمي ڏندڪٿا جي بجاءِ الميائي قصي لاءِ هڪڙي وڌيڪ معقول وضاحت کي ترجيح ڏئي ٿو. اهو انهي ڳالهه کي ڌيان ۾ رکي ٿو ته انسان ڪمزور خدا ۾ يقين نه رکن پر سگهاري خدا ۾ جنهن ماڻهن کي آشوز ۾ عبادت ڪرڻ جي ڪافي سگهه عطا ڪئي.

ڪجهه ماڻهو اڃا تائين خدا جي نظريي ۾ معنيٰ ڳولڻ کي ممڪن سمجهن ٿا. سٽرلئنڊ جي ديني عالم ڪارل بارت، 1886ع کان 1968ع، مذهبي تجربن تي اصرار

ڪرڻ سان شلرمچر جي معتدل پروٽيسٽنيزم جي مخالفت ۾ ڳت ڏئي ٻينو پر اهو ”نيچرل ٿيلاجي“ جو سرگرم مخالف پڻ هيو. ان سوچيو ته خدا بابت عقلي اصطلاحن ۾ وضاحت ڪرڻ جي گهر ڪرڻ هڪڙي بنيادي غلطي آهي. نه رڳو انساني ذهن جي محدود اهليت ڪري پر انهيءَ سبب پڻ ته انسانيت زوال جي ڪري بد اخلاق ٿي وئي آهي. تنهن ڪري اسان خدا بابت جيڪو به عام رواجي نظريو قائم ڪيون اهو اوڻاين وارو ضرور هوندو ۽ اهڙي خدا جي پوڄا ڪرڻ بت پرستي آهي. خدا جي چارٻ بابت اڪيلو درست ذريعو بائيبل آهي. انهيءَ ۾ لڳي ٿو ته سموري دنيا جون خرابيون آهن: تجزبو گم آهي، فطري استدلال گم آهي، انساني ذهن بگڙيل ۽ ناقابل اعتبار آهي. ۽ ٻين عقيدن يا مذهبن مان سڪڻ جو ڪو به امڪان ڪونهي. ڇو ته صرف بائيبل ئي اڪيلو درست الهامي ڪتاب آهي. اهڙي بنيادي بي اعتقادي کي ذهني صلاحيتن جي قوتن ۾ صحيحني جي حقيقتن جي اهڙي غير تنقيدي قبوليت سان گڏائڻ هاڻيڪار لڳي ٿو.

پال ٽلخ (Paul Tillich) 1868ع کان 1965ع، انهيءَ ڳالهه جو قائل هيو ته روايتي مغربي وحدانيت کي وڃڻ ڪپي پر ان اهو پڻ مڃيو ٿي ته انسان ذات لاءِ مذهب ضروري هيو. پاڙون پختيون ڪيل وسواس انساني حالت جو حصو آهي: اهو اعصابي مرض ڪونهي ڇو ته اها حالت ختم ٿيڻ جوڳي ڪونهي ۽ ڪنهن به قسم جو علاج ان جو صفايو نٿو ڪري سگهي. اسان مسلسل خاتمي جو خوف ۽ نقصان جو انديشو محسوس ڪندا آهيون، توڙي جو اسان مرحليوار پنهنجن عضون جي سنڀال ڪندا آهيون پر يقيني طور جسامت ڪمزور ٿيندي رهندي آهي. تلخ نتشي سان متفق هيو ته شخصي خدا هڪڙو نقصانڪار خيال هيو ۽ عدم موجودگي جو حقدار هيو:

”فطري واقعن سان مداخلت ڪندڙ“ شخصي خدا“ يا ”فطري واقعن جو هڪڙو خودمختيار محرڪ“ هجڻ جو تصور خدا کي ٻين سان گڏ هڪڙي فطري شي ٺاهي ڇڏي ٿو. ٻين شين منجهان هڪڙي شي، ٻين وجودن منجهان هڪڙو وجود، اعليٰ و افضل ٿي سگهي ٿو پر انهيءَ جي باوجود هڪڙو وجود. دراصل اها نه صرف طبعي نظام جي تباهي آهي پر خدا جي ڪنهن به بامعنيٰ نظريي جي مورڱو وڌيڪ تباهي.“ (7)

اهو خدا جنهن ڪائنات سان ٺاڻاري وارو ڪم ٿي ڪيو غير منطقي هيو. اهو خدا جنهن انسان جي آزادي ۽ تخليقي صلاحيت ۾ مداخلت ٿي ڪئي جابر هيو. جيڪڏهن خدا کي ان جي پنهنجي دنيا ۾ هڪڙي شخصيت طور سمجهيو وڃي ٿو يعني هڪڙي ذات جنهن جو ضمير حاضر واحد سان تعلق هجي ۽ پنهنجي اثر کان الڳ هڪڙي علت، ته ”اهو“ هڪڙو وجود ٿي وڃي ٿو نه ڪي ذات بالذات. هڪڙو قادر مطلق ۽ سڀ ڪجهه ڄاڻندڙ جابر دنياوي آمرن کان گهڻو مختلف ڪونهي، جن هر شي ۽ هر انسان کي مشين ۾ معمولي گراڙي بڻائي ڇڏيو آهي جنهن کي اهي ضابطي ۾ رکن ٿا. ڪائي دهرت جيڪا اهڙي خدا جو انڪار ڪري ٿي اها گهڻي قدر درست آهي.

ان جي بجاءِ اسان کي انهيءَ شخصي خدا کان مٿي هڪڙي ”خدا“ کي ڳولڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهرجي. انهيءَ بابت ڪا نئين ڳالهه موجود ڪونهي. بائيبل جي زمانن کان وٺي وحدت پرست انهي خدا جي ڦرندڙ ڦرندڙ فطرت کان واقف هيا جنهن جي اهي عبادت ڪندا هيا. خبروار هيا ته شخصي بڻايل خدا لازمي طور تي غير شخصي خدا سان متوازن هيو. هر عبادت هڪڙو تضاد هيو ڇو ته ان وسيلي ڪنهن اهڙي شخصيت سان ڳالهائڻ جي ڪوشش ٿي ڪئي وئي جنهن سان ڳالهائڻ ممڪن ڪونه هيو. ان وسيلي ڪنهن اهڙي شخصيت کي حمايت لاءِ عرض ڪيو ٿي ويو جنهن سوال ڪرڻ کان اڳ يا ته انهن تي عطائون ڪري ڇڏيون هيون يا ڪونه ڪيون هيون. ان ذريعي خدا کي ”تون“ چيو ٿي ويو جيڪو اسان جي پنهنجي ”انا“ جي مقابلي ۾ ”مان“ جي ويجهو هيو. اسان جي پنهنجي نفس جي مقابلي ۾ تلخ وجود جو بنياد هجڻ واري خدا جي وصف کي ترجيح ڏئي. ”خدا“ کان علاوه اهڙي معبود ۾ شرڪت اسان کي دنيا کان ويڳاڻو ٿئي بڻائي پر اسان کي حقيقت ۾ ٽپي ٿي ڏياري اها اسان کي پنهنجو پاڻ ڏانهن موٽائي ٿي. انسان جڏهن ذات بالذات جي باري ۾ ڳالهائيندا آهن ته انهن کي علامتون استعمال ڪرڻيون پونديون آهن. ان بابت لغوي طور يا معروضي طور ڳالهائڻ حقيقت جي ابتڙ ۽ صحيح ڪونهي. صدين تائين ”خدا“ ”پالڻهار“ يا ”حي لايموت“ وارين علامتن ماڻهن کي حياتي جي دهشت ۽ موت جي پو کي برداشت ڪرڻ جي قابل بڻايو آهي پر جڏهن اهي علامتون پنهنجو اثر وڃائي ويهن ٿيون ته صرف خوف ۽ وهڻ باقي هوندو آهي. جيڪي ماڻهو انهي هيبت ۽ وسواس جو تجربو ڪن ٿا، اهي وحدت پرستي واري وسهڻ کان عاري ”خدا“ جي پاران جنهن پنهنجي علامتي طاقت وڃائي ڇڏي آهي، ڪنهن ٻئي خدا جي ڳولا ڪندا.

تلخ جڏهن اڻ ڄاڻ ماڻهن سان ڳالهائيو ٿي ته ان ”وجود جو بنياد“ واري اصطلاح کي ”حتمي لاڳاپي“ سان بدلايو ٿي. ان اصرار ڪيو ته ان ”باري تعاليٰ کان الڳ خدا“ ۾ يقين جو انساني تجربو اسان جي جذباتي يا عقلي تجربي ۾ ٻين کان امتياز جوڳي ڪا منفرد حالت ڪونه هئي. توهان ايئن نٿا چئي سگهو: ”مان هاڻي هڪڙو خاص مذهبي تجربو ڪري رهيو آهيان.“ ڇو ته خدا جيڪا هڪڙي هستي آهي، اول آهي ۽ همت، اميد ۽ مايوسي جي سموري احساس جو بنياد آهي. اها ڪا ان جي پنهنجي نالي سان مختلف حالت ڪونهي پر اسان جي عام انساني تجربن مان هر هڪ کي سمائين ٿي. هڪڙي صدي اڳ فيوٿريخ ساڳي دعويٰ ڪئي هئي جڏهن ان اهو چيو هيو ته خدا عام انساني نفسيات کان جدا ٿي نه سگهندڙ هيو. هاڻي اها دهرت هڪڙي نئين وحدت پرستي ۾ تبديل ٿي وئي هئي.

وچڙي طبيعت وارا ديني عالم اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيا آهن ته آيا جديد عقلي دنيا سان تعلق رکڻ ۽ ان کي مڃڻ ممڪن آهي. خدا بابت پنهنجي نئين نظر تي قائم ڪرڻ لاءِ انهن ٻين قاعدن ڏانهن رجوع ڪيو: سائنس نفسيات، سماجيات ۽ ٻين مذهبن ڏانهن. وري به انهي ڪوشش ۾ ڪا نئين ڳالهه ڪونه هئي. اسڪندر يا جا

اورنگن ۽ ڪليمنٽ ٽين صدي عيسوي ۾ انهي لحاظ کان غير متعصب عيسائي هيا جڏهن انهن افلاطونيت کي يهودا جي سامي مذهب ۾ متعارف ڪرايو هيو. يسوعي پيري ٽيلهارڊ ڊي ڪارڊن (Pierre Teilhard de Chardin)، 1881ع کان 1955ع، خدا ۾ انهي عقيدتي کي جديد سائنس سان گڏايو. اهو تاريخ کان اڳ واري زندگي ۾ خاص دلچسپي سان قديم حياتيات جو ماهر پئلينٽالاجسٽ (Palaeontologist) هيو ۽ هڪڙي نئين دينيات لکڻ لاءِ پنهنجي ارتقائي ڄاڻ کي استعمال ڪيائين. ان سموري ارتقائي جدوجهد کي هڪڙي الوهي قوت طور ڏٺو جنهن ڪائنات کي مادي کان روح کان شخصيت ڏانهن ڌڪيو ۽ آخرڪار شخصيت کان اڳتي خدا تائين. خدا دنيا ۾ جاري ساري ۽ انساني جوڻ ۾ آهي، جيڪا دنيا ان جي موجودگيءَ جي هڪڙي مقدس نشاني ٿي وئي آهي. ڊي ڪارڊن تجويز ڏني ته انساني صورت واري حضرت عيسيٰ عليه السلام تي ذهن مرکوز ڪرڻ جي بجاءِ عيسائين کي سينٽ پال جي مراسلن ۾ ڄاڻايل حضرت عيسيٰ عليه السلام جي ڪائناتي شبيهه کي ذهن نشين ڪرڻ گهرجي: انهي خيال ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام ڪائنات جو ”آخري نقطو“ هيو يعني ارتقائي مرحلي جو عروج، جڏهن خدا مجموعي حيثيت ۾ اچي وڃي ٿو. صحيفو اسان کي ٻڌائي ٿو ته خدا محبت آهي ۽ سائنس ڏيکاري ٿي ته فطري دنيا سدا عظيم مجموعي ڏانهن ۽ انهي انيڪتا ۾ عظيم تر اتحاد ڏانهن وڌندي رهي ٿي. تفريق ۾ اهو اتحاد انهي محبت کي مڃتا ڏيڻ جو هڪڙو ٻيو طريقو هيو، جيڪا محبت سموري مخلوق کي زندگي بخشي ٿي. ڊي ڪارڊن تي دنيا سان خدا جي اهڙي تفصيلي سڃاڻپ ڪرائڻ ڪري تنقيد ڪئي وئي آهي پر ان جي اها دنياوي دينيات انهي حقارت آميز رويي کان پسنديدو تبديلي هئي جيڪو رويو اڪثر ڪري ڪٽولڪ روحانيت جي سڃاڻپ ٿي ويو هيو.

1960ع واري ڏهاڪي دوران آمريڪا ۾ ڊئنيئل ڊي وليمس (Daniel Day Williams)، 1910ع، هڪڙو نظريو ايجاد ڪيو جنهن کي ارتقا (”پروسيس“) جي نظريي طور ڄاتو وڃي ٿو جنهن پڻ دنيا سان خدا جي اتحاد تي زور ڏنو. اهو گهڻي قدر برطانوي فلاسافر اي. اين. واٽهڊ (A.N. Whitehead)، 1861ع کان 1947ع، کان متاثر هيو جنهن خدا کي دنيا جي ارتقا سان ائٽر نوني سلهاڙيل ڏٺو هيو. واٽهڊ خدا جي باري ۾ هڪڙي ٻي هستي، ذات ۾ مڱن ۽ سرد مهر هجڻ جو احساس ڪونه ٿي رکيو پر خدا جي صفتن جي باري ۾ پيغمبراني نظريي جو ويهين صدي وارو مؤقف قائم ڪيو هئائين:

”مان اقرار ٿو ڪريان ته خدا جيئن ته وجودي معاشري واري جاري حياتي ۾ شموليت اختيار ڪري ٿو ته اهو متاثر به ٿئي ٿو. دنيا جي پوڱنا ۾ ان جي حصيداري ڄاڻ جو عظيم مثال آهي، يعني دنيا ۾ جيڪا پيڙا ظاهر ٿئي ٿي ان جي همدرد ۾ قبوليت ۽ ڪا يا پلٽ جو هڪڙو اعليٰ مثال. مان الوهي حساسيت جو اقرار ٿو ڪريان. ان کان سواءِ، مان خدا جي وجود جو احساس رکي نٿو سگهان.“ (8)

ان خدا جي ”هڪڙي عظيم ساٿي، ڏک ونڊيندڙ جيڪو پروڙي ٿو“ طور وصف بيان ڪئي. وليمس وائيتهيڊ جي وصف کي پسند ڪيو. ان خدا جي باري ۾ دنيا جي هڪڙي ”رويي“ يا ڪنهن ”واقعي“ طور ڳالهائڻ پسند ڪيو.⁽⁹⁾ اسان جي تجربي واري فطري دنيا جي آمهون سامهون (ابتر) مافوق الفطرت نظام رکڻ غلط هيو. دنيا ۾ وجود جو صرف هڪڙو نظام هيو. بهرحال، اهو تخفيفي ڪونهي. فطري شي جي باري ۾ اسان جي تصور ۾ اسان مڙني امنگن، صلاحيتن ۽ اهليت کي شامل ڪنداسين، جيڪي ڪڏهن معجزاتي لڳنديون هيون. ان ۾ اسان جو ”مذهبي تجربو“ به شامل ٿيندو جيئن ٻڌمت وارن هميشه ان جو اقرار ڪيو هيو. جڏهن ان کان پڇيو ويو ته آيا خدا فطرت کان الڳ آهي ته وليمس جواب ڏنو ته ان کي پڪ ڪونهي. ان ويڳاٽپ (اپٿيا apathia) جي پراڻي يوناني نظرئي کان نفرت ٿي ڪئي جنهن کي ان گهڻو ڪري گستاخاڻو ٿي سمجهيو: ان نظرئي خدا کي ڏورانهون، بي پرواه ۽ خود غرض ڪري پيش ٿي ڪيو. ان انهي ڳالهه کان انڪار ڪيو ته اهو ڪو ڪائنات واري نظرئي جي وڪالت ڪري ٿو. ان جي دينيات بس هڪڙي عدم توازن کي صحيح ڪرڻ جي ڪوشش هئي، جنهن جي نتيجي ۾ خدا اوڀرو ٿي ويو هيو جنهن کي آسوز ۽ هيروشيما جي قتلام وارن واقعن کان پوءِ قبول ٿي ناممڪن ٿي ويو هيو.

ٻيا جديد دنيا جي ڪاميابين بابت گهٽ اميد پرست هيا ۽ خدا جي ماورائيت کي مردن ۽ عورتن لاءِ هڪڙي چئلينج طور برقرار رکڻ ٿي گهريائون. ڪارل رهنر (Karl Rahner) نالي هڪڙي يسوعي هڪڙي وڌيڪ ماورائي دينيات مرتب ڪئي آهي جنهن ۾ خدا کي هڪڙو عظيم راز ڏيکاريو ويو آهي ۽ حضرت عيسيٰ عليه السلام قطعي نمونو جنهن جو ڪو انسان ٿي سگهي ٿو. برنارڊ لونرگن (Bernard Lonergan) پڻ ماورائيت تي ۽ تجرباتي مخالف سوچ جي باري ۾ اصرار ڪيو. اڪيلي سر عقل گهربل تصور تائين پهچي نٿو سگهي: اهو مسلسل سمجهه آڏو آيل رڪاوٽن جي سامهون ٿي وڃي ٿو جيڪي مطالبو ڪن ٿيون ته اسان پنهنجا رويا تبديل ڪريون. سڀني سڀيتائن ۾ انسانن کي اهڙين فوري ڌيان طلب ڳالهين ذريعي مجبور ڪيو ويو آهي: هوشيار ڏميوار فهميدو محبتي، ۽ جيڪڏهن ضروري، تبديل ٿيڻ لاءِ. تنهن ڪري انساني نسل جي اصلي فطرت مطالبو ڪري ٿي ته اسان پنهنجو پاڻ کي ۽ اسان جي موجوده نظرين کي ماروائي بڻايون ۽ اهو اصول ان جي موجودگي جي نشاندهي ڪري ٿو جنهن کي سنجيدي انساني جاچ جي اصل نوعيت ۾ خدا سڏيو ويو آهي. البت سٽرلنڊ جو عالم هنس ارس وان بلٿاسر (Hans urs von Balthasar) مڃي ٿو ته خدا جي منطق ۽ تجريدي عملن ۾ ڳولا ڪرڻ جي بجاءِ اسان کي ڪاريگري ڏانهن ڏسڻ گهرجي: ڪٽولڪ انڪشاف يقيني طور انساني روپ اختيار ڪرڻ وارو رهيو آهي. دانتي ۽ بوناوينچر جي متاثر ڪن اڀياسن ۾ بلٿاسر پڌرو ڪري ٿو ته ڪٽولڪ ماڻهن خدا کي انساني روپ ۾ ڏٺو آهي. مذهبي رسمن جي ادائگي، ڊرامي ۽ وڏن

ڪئٿولڪ فنڪارن ۾ جسماني عضون جي لوڏ ۾ خوبصورتِي تي سندن گهڻو زور انهي ڳالهه ڏانهن اشارو ڪري ٿو ته خدا کي حواسن ذريعي ڳولي لهي سگهجي ٿو.

مسلمانن ۽ يهودين ۾ خدا جي نظرين کي ڳولڻ لاءِ ماضي ڏانهن ڌيان ڌرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جيڪو حال سان موافق ٿي سگهي. ابوالڪلام آزاد (وفات 1959ع) جيڪو نالي وارو هندستاني ديني عالم هيو ان خدا کي سمجهڻ لاءِ هڪڙي اهڙي طريقي کي ڳولڻ لاءِ قرآن شريف ڏانهن رجوع ڪيو جيڪو نه ايترو ماورائي هجي جو خدا بي اثر ٿي وڃي ۽ نه ايترو شخصي هجي جو خدا هڪڙي مورت بڻجي وڃي. ان قرآني عبارت جي علامتي نوعيت ڏانهن ڌيان ڇڪايو. هڪڙي پاسي ان استعاراتي، تمثيلي ۽ تشبيهي بيانن کي نظر ۾ رکيو ته ٻئي پاسي مستقل ڌيان ڇڪائيندڙ ياد دهائين ڏانهن ته خدا بي مثال آهي. ٻين وري دنيا سان خدا جي تعلق جو نظارو ڪرڻ لاءِ صوفين ڏانهن ڌيان ڪيو آهي. سٽرلئنڊ جي صوفي فرٽجوف شئون (Frithjot Schuon) ابن العربي جي وحدت الوجودي واري نظريي کي وري جياريو. اهو ڏيکارڻ لاءِ ته جيئن خدا ئي اڪيلي حقيقت آهي، ٻئي ڪنهن کي به بقا ڪونهي، رڳو اهو (خدا) ۽ دنيا خود صحيح نموني ۾ الوهي آهي. اهو ان ڳالهه کي انهي ياد دهائي سان ٺهڪندڙ بڻائي ٿو ته اها هڪڙي باطني حقيقت آهي ۽ صرف تصوف جي صوفيائن قاعدن جي تناظر ۾ سمجهي سگهجي ٿي.

ٻين خدا کي ماڻهن لاءِ وڌيڪ پهچ جوڳو ۽ وقت جي سياسي للڪار لاءِ واسطيدار بڻايو آهي. ايراني انقلاب ڏانهن وڌندڙ سالن ۾ نوجوان فلاسافر ڊاڪٽر علي شريعتي تعليم يافتہ وچولن طبقن منجهان عاليشان جلوس ڪڍرايا. توڙي جو ملن ان جي مذهبي پيغام جي گهڻي حصي کي رد ڪيو ٿي اهو شاهه جي خلاف انهن کي گڏ ڪرڻ لاءِ گهڻو ذميوار هيو. جلوسن دوران ماڻهن جا ٽولا آيت الله خميني جي تصويرن سان گڏ ان جون تصويرون به کڻي هلندا هيا، توڙي جو اهو واضح ڪونهي ته خميني جي ايران ۾ ان جي ڪارڪردگي ڪيئن رهي. شريعتي انهي ڳالهه جو قائل هيو ته مغربين جهڙو ٿيڻ واري عمل مسلمانن کي پنهنجي ثقافتي اصولن کان اوڀرو بڻائي ڇڏيو هيو تنهن ڪري انهي خرابي کي ختم ڪرڻ لاءِ انهن کي پنهنجي دين جي پراڻين علامتن جي نئين سر تشريح ڪرڻي پوندي حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم به ساڳيو ڪم ڪيو هيو جڏهن حج جي قديم مشرڪائن رسمن کي وحدت پرستي وارو تعلق ڏنو هيو. خود پنهنجي ڪتاب ”حج“ ۾ علي شريعتي پنهنجن پڙهندڙن کي مڪي ڏانهن حج جو سير ڪرائي ٿو، آهستي آهستي خدا جو هڪڙو سگهارو تصور ذهن نشين ڪرائي ٿو جيڪو هر مرد يا عورت حاجي کي پنهنجي لاءِ تصور ذريعي پيدا ڪرڻو آهي. ايئن ڪعبت الله شريف وٽ پهچندي حاجين محسوس ڪيو ته اهو ڪيئن مناسب هيو ته عبادتگاهه خالي آهي: ”اها توهان جي آخري منزل ڪونهي: ڪعبت الله شريف هڪڙي نشاني آهي ته جيئن رستو گم نه ٿي وڃي. اهو صرف توهان کي طرف ڏيکاري ٿو.“ (10)

ڪعبت الله شريف خدا بابت مڙني انساني اظهارن جي ماورائيت جي اهميت جي

شاهدي ٿي ڏني. ڪعبت الله شريف سادو هم چوس (مڪعب) ۽ بغير ڪنهن ناهه ٺوه ۽ آراستگي ۽ آرائشي شين جي چو آهي؟ چو ته اهو ڪائنات ۾ خدا جي راز جي نمائندگي ڪري ٿو: خدا بي شڪل و صورت ۽ ٻي رنگ آهي. مشابھت کان سواءِ آهي. انسان ڪهڙي به نموني يا حالت جي چونڊ ڪري سمجهي يا تصور ڪري ان کان پاڪ آهي. ڪعبت الله شريف خدا ڪونهي. (11) حج خود بينڪي زماني کان پوءِ واري دور ۾ ڪيترن ايرانين طرفان تجربو ڪيل ويڳاڻپ جو ضد هيو. اهو هر انسان جي وجودي رخ جي نمائندگي ڪري ٿو جيڪو به مرد يا عورت، پنهنجي زندگي جي چوڌاري ٺاهي ٿو ۽ ان ناقابل بيان خدا آڏو ڪنڌ نوائي ٿو. علي شريعتي جو سرگرم عقيدو خطرناڪ هيو: شاهه جي گجهي پوليس ان کي اڏيئون ڏنيون ۽ ملڪ نيڪالي ڏني ۽ ٿي سگهي ٿو ته 1977ع ۾ لنڊن ۾ ان جي قتل جي ڪوشش لاءِ پڻ ذميوار هجن.

مارٽن ببر (Martin Buber)، 1878ع کان 1965ع، کي هڪڙي روحاني عمل ۽ فطرتي اتحاد لاءِ هڪڙي جتن طور يهوديت جو هڪجهڙو الهامي نظارو ٿيو هيو. مذهب مڪمل طور تي شخصي خدا سان ملاقات تي مشتمل هيو جيڪا تقريباً هميشه ٻين انسانن سان اسان جي ملاقاتن ۾ واقع ٿيندي آهي. ٻه دائرا هوندا آهن: هڪڙو زمان ۽ مڪان جي دنيا جتي اسان جو ٻين وجودن سان فاعل ۽ مفعول طور تعلق هوندو آهي، جيئن ”مان“ ۽ ”اهو“. ٻي دنيا ۾ اسان جو ٻين سان تعلق ايئن هوندو آهي جيئن اهي حقيقي طور هوندا آهن، جيئن اهي پنهنجي وجود ۾ هوندا آهن اسان ايئن ڏسندا آهيون. اها ”مان“ - ”تون“ واري دنيا آهي، جيڪا خدا جي موجودگي کي ظاهر ڪري ٿي. زندگي خدا سان هڪڙي اڻڪٽ گفتگو آهي جيڪا اسان جي آزادي يا تخليقي صلاحيت کي خطري ۾ نه ٿي وجهي، چو ته خدا اسان کي اهو ڪڏهن به ڪونه ٿو ٻڌائي ته اهو اسان جي باري ۾ ڇا پڇي رهيو آهي. اسان صرف ان جو موجود هجڻ ۽ لازم هجڻ طور تجربو ڪيون ٿا ۽ پنهنجي پاڻ لاءِ معنيٰ ڪڍي ٿي آهي. انهيءَ جو مطلب يهودي روايت سان ناتو ٽوڙڻ هيو ۽ ببر طرفان روايتي عبارتن جي تشريح ڪڏهن ڪڏهن بناوٽي آهي. ڪائناتين (ڪائنات جو پيروڪار) هجڻ ڪري ببر وٽ توريث لاءِ ڪو وقت ڪونه هيو جنهن کي ان ويڳاڻو بڻائيندڙ ٿي سمجهيو: خدا شريعت ڏيندڙ (قانونساز) ڪونه هيو! ”مان“ ۽ ”تون“ جي تڪرار جو مطلب آزادي ۽ پاڻمرادگي هيو نه ڪي ماضي جي روايت جو پوڄهه. تاهم شرعي احڪام (”ميتزوت“ Mitzvot) اڪثر يهودي روحانيت لاءِ مرڪزي اهميت وارا آهن ۽ اها ڳالهه پڌرو ڪندي ته ببر يهودين جي بجاءِ عيسائين منجهه چوگهڻو مقبول هيو.

ببر تسليم ڪيو ته ”خدا“ جي اصطلاح کي داغدار ۽ بي وقعت بڻايو ويو هيو پر هن ان کي ترڪ ڪرڻ کان انڪار ڪيو. ”مان ساڳي هستي يا حقيقت کي بيان ڪرڻ لاءِ ان جو متبادل لفظ ڪٿان هٿ ڪندس؟“ اهو پاڻ منجهه وڏي عظيم ۽ گڏيل معنيٰ رکي ٿو ۽ ان سان تمام گهڻا روحاني نظرياتي ربط سلهاڙيل آهن. اهي جيڪي لفظ ”خدا“ کي

رد ڪن ٿا انهن جو به لازمي خيال ڪرڻ گهرجي ڇو ته ان جي نالي تي تمام گهڻيون پيانڪ ڳالهيون ڪيون ويون آهن.

”اها ڳالهه سمجهڻ آسان آهي ته ڪجهه ماڻهو ڇو ”آخري ڳالهين“ بابت خاموشي اختيار ڪرڻ جي تجويز ڏين ٿا، ته جيئن غلط استعمال ٿيل لفظن کي تبديل ڪري وٺجي، پر انهن کي بدلائڻ جو اهو ڪو طريقو ڪونهي. اسان ”خدا“ واري اصطلاح جو صفايو ڪري ڪونه ٿا سگهون ۽ نه اسان ان کي اجتماعي حيثيت ڏئي سگهون ٿا، پر جيئن ته اهو داغدار ۽ تڪراري آهي، اسان ان کي ڌرتي تان مٿي ڪڍي سگهون ٿا ۽ وڏي افسوس واري گهڙيءَ کان مٿي ويهاري سگهون ٿا.“ (12)

بين عقليت پسندن جي برخلاف، ببر ڏندڪٿا جي خلاف ڪونه هيو: ان الوهي تجلين جي لوريائي (Lurianic) ڏندڪٿا کي تمام اهم علامتي قدر وارو هجڻ طور دنيا ۾ مٽيڊيل سمجهيو. خدائيت کان تجلين جي علحدگي ونجوڳ جي انساني تجربن جي ترجماني ڪري ٿي. جڏهن اسان بين سان تعلق رکون ٿا ته اسان کي ازلي اتحاد کي بحال رکڻ ۽ دنيا ۾ ويڳاڻپ کي گهٽائڻ پوندو.

جتي ببر بائيبل ۽ هيسيلزمر ڏانهن ڌيان ڏنو اتي ابراهام جوشوعا هيشل (Abraham Joshua Heschel) رابين (Rabbis) ۽ تلمود جي جذبي ڏانهن رجوع ڪيو. ببر جي برخلاف ان مڃيو ٿي ته شرعي احڪام (ميتزوت Mitzvot) نواڻ جي ماڻهون ڪسيندڙ پهلوئن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪندا، اهي اهڙا عمل آهن جن اسان جي پنهنجي ضرورت جي بجاءِ خدا جي ضرورت جو پورا ٿو ٿي ڪيو. جديد زندگي کي پنهنجي شخصيت واري ۽ استحصال سان تشبيهه ڏئي وٺي آهي: خدا کي پڻ غلط استعمال ٿيڻ جهڙي شي طور گهٽايو ويو هيو ۽ اسان جي بدلي خدمت انجام ڪرڻ وارو بڻايو ويو هيو. نتيجي طور مذهب غير دلچسپ ۽ ڌنڌلو ٿي ويو: سطحن هيٺان تلاش ڪرڻ ۽ اصلي عظمت، راز ۽ اسرار کي ڳولڻ لاءِ اسان کي ”ڳوڙهي دينيات“ جي ضرورت آهي. منطقي طور خدا جي موجودگيءَ کي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ اجائي آهي. خدا ۾ ايمان هڪڙي تڪڙي گمان مان اڀريو جنهن جو نظرين ۽ عقليت سان ڪو واسطو ڪونه هيو. جيڪڏهن اهڙي تقدس جي احساس کي پيدا ڪرڻو آهي ته بائيبل کي لازمي طور شاعري وانگر استعاراتي نموني ۾ پڙهڻو آهي. شرعي احڪامن (ميتزوت) کي پڻ علامتي اهڃاڻن طور ڏسڻو آهي جيڪي خدا جي موجودگي ۾ اعتبار ڪرڻ لاءِ اسان جي تربيت ڪن ٿا. هر شرعي حڪم دنياوي زندگي جي معمولي تفصيلن ۾ شرڪت ڪرڻ جي جاءِ آهي ۽ هنري ڪم وانگر شرعي احڪامن جي دنيا کي پنهنجي منطق ۽ وزن آهي. ان کان علاوه اسان کي خبروار هجڻ گهرجي ته خدا کي انسانن جي ضرورت آهي. اهو فلاسفرن وارو ڌارنهن خدا ڪونهي پر نئين سڳورن طرفان بيان ڪيل مجبورن ۽ بيوسن جو خدا آهي.

ويهنين عيسوي صدي جي ٻئي اڌ دوران دهر يا فلاسافر پڻ خدا جي نظر تي کان متاثر ٿيا آهن. مارتن هيڊيگر (Martin Heidegger)، 1899ع کان 1976ع، ”بينگ ائنڊ ٽائيم“ (Being & Time) نالي 1927ع ۾ ڇپيل پنهنجي ڪتاب ۾ ”هستي“ کي بلڪل ساڳي طريقي ۾ ڏٺو جيئن تلخ، توڙي جوان کي انڪار ڪرڻو پيو هيو ته اهو عيسائين واري سوچ ۾ ”خدا“ هيو: اهو مخصوص هستين کان مختلف هيو ۽ سوچ جي روايتي قسمن کان بلڪل الڳ هيو. ڪجهه عيسائي هيڊيگر جي ڪم کان متاثر ٿيل آهن توڙي جو نازي حڪومت سان سندس تعلق هجڻ ڪري ان جي اخلاقي قدرن تي سوال اٿاريا ويا آهن. فريبرگ ۾ ”وات از ميٽا فزڪس؟“ واري عنوان جي پنهنجي افتتاحي ليڪچر ۾ هيڊيگر متعدد نظريا ظاهر ڪيا جيڪي اڳ ۾ ئي پلوٽينس، ڊينيز ۽ ايريجينا جي لکڻين ۾ پڌرا ڪيل هيا. جيئن ته هستي ”مڪمل طور ٻي“ آهي، اها حقيقت ۾ ڪجهه به ڪونهي، ڪا به شي نه، نه ڪا مادي شي نه ڪو خاص وجود. تاهه اها اهڙي طاقت آهي جيڪا ٻين سمورن موجودات کي ممڪن بڻائي ٿي. قديم ڏاهن اها ڳالهه مڃي هئي ته ”عدم“ مان ڪا به شي ڪونهي آئي پر هيڊيگر انهي قول کي ڪوڙو ڪري ڇڏيو. ان ليبنز (Leibniz) طرفان ڇپيل سوال تي سوال اٿاريندي پنهنجي ليڪچر جي پڄاڻي ڪئي: ”مورگو ڪجهه نه هجڻ جي بجاءِ دنيا ۾ وجود ڇو آهن؟“ اهو اهڙو سوال آهي جيڪو تعجب ۽ حيرانگي جي احساس کي اڀاري ٿو جيڪو دنيا ڏانهن انساني رد عمل ۾ مستقل رهيو آهي: آخرڪار هر شي جو وجود ڇو هجي؟ 1953ع ۾ ”انٽروڊڪشن ٽو ميٽافزڪس“ جي عنوان واري پنهنجي مقالي ۾ هيڊيگر ساڳيو سوال پڇڻ سان شروعات ڪئي. عقلي تجزئي (دينييات) مڃي ٿي ته ان وٽ جواب هيو ۽ خدا تائين. ”هر ٻي شي“ جي نشانن جو پيچو ڪيائين. ڪنهن شي جي بجاءِ جيڪا مڪمل طور تي ٻي هئي اهو خدا بلڪل هڪڙي ٻي هستي هيو. هيڊيگر وٽ خدا جي مذهب جو ڪنهن حد تائين هڪڙو گهٽتائي وارو نظريو هيو. توڙي جو گهڻن ئي مذهبي ماڻهن جو به اهو ئي هيو. پر اهو ”هستي“ بابت اڪثر ڪري مخفي اصطلاحن ۾ ڳالهائيندو هيو. اهو ان بابت هڪڙي وڏي تضاد وارو هجڻ طور ڳالهائي ٿو سوچ جي عمل کي ”هستي“ ڏانهن انتظار طور يا ٻڌڻ طور بيان ڪري ٿو ۽ ”هستي“ جي واپسي ۽ اوجھل ٿيڻ جو تجربو ڪندي لڳي ٿو بلڪل ايئن جيئن صوفي ماڻهو خدا جي غير حاضري محسوس ڪندا آهن. اهڙي ڪا شي ڪونهي جنهن موجب انسان ”هستي“ جي وجود بابت سوچين. يونانين کان وٺي مغربي دنيا ۾ ماڻهن ”هستي“ کي وسارڻ جو لاڙو ڏيکاريو آهي ۽ ان جي بجاءِ موجودات تي ڌيان ڏنو آهي. يعني اهڙو عمل جنهن جو نتيجو جديد ٽيڪنالاجي جي ڪاميابي جي صورت ۾ آيو آهي. پنهنجي حياتي جي آخري ڏينهن ۾ ”اونلي اي گاڊ ڪئن سيو اس“ (Only a God Can Save Us) جي عنوان سان لکيل مقالي ۾ هيڊيگر راءِ ظاهر ڪري ٿو ته اسان جي زماني ۾ خدا جي غير حاضري جو تجربو موجودات سان اڳواٽ مصروفيتن کان اسان کي آزادي ڏياري سگهي ٿو.

پر ”هستي“ کي واپس حال ۾ آڻڻ لاءِ اسان وٽ ڪو چارو ڪونهي، اسان صرف مستقبل ۾ ڪنهن نئين ظهور لاءِ اميد ڪري سگهون ٿا.

مارڪسي فلاسافر ارنسٽ بلخ (Ernst Bloch)، 1884ع کان 1977ع، خدا جي نظريي کي انسان ذات لاءِ فطري سمجهيو. سموري انساني زندگي جو رخ مستقبل ڏانهن هيو: اسان پنهنجين حياتين جو تجربو نامڪمل ۽ اڏورو ڪيون ٿا. جانورن جي برخلاف اسان ڪڏهن به مطمئن ڪونه ٿا ٿيون پر سدائين وڌيڪ جي خواهش ڪندا رهون ٿا. اهائي ڳالهه آهي جنهن اسان کي سوچڻ ۽ ترقي ڪرڻ لاءِ مجبور ڪيو آهي ڇو ته اسان جي زندگي جي هر موڙ تي اسان کي پنهنجو پاڻ کي برتر ڪرڻو آهي ۽ ٻئي درجي ڏانهن مٿي وڃڻو آهي: ٻار کي بانٻڙا پائڻا آهن ۽ بانٻڙا پائيندڙ کي پنهنجين جسماني ڪمزورين تي قابو پائڻو آهي ۽ چوڪرو ۽ وڏو ٿيڻو آهي. اسان جا سمورا خواب ۽ خواهشون جيڪو اچڻو آهي ان لاءِ اڳتي ڏسن ٿا. فلاسافي پڻ تعجب مان شروع ٿيندي آهي، جيڪو اڄ تائين ۽ اڳتي جو تجربو آهي. سوشلزم پڻ هڪڙي آدرش ڏانهن اڳتي ناهاري ٿي پر مذهب کان مارڪسي انڪار جي باوجود، جتي به ڪا اميد آهي ته اتي مذهب پڻ موجود آهي. فيوٿربخ وانگر بلخ به خدا کي هڪڙو انساني آدرش سمجهيو جيڪو اڃا تائين سچ ثابت ڪونه ٿيو آهي پر ان کي هڪڙي ويڳاڻپ پيدا ڪندڙ طور ڏسڻ جي بجاءِ ان انساني حالتن لاءِ ان کي لازمي سمجهيو.

فرئڊڪفرت مڪٽه فڪر جي جرمن سماجي نظريي دان مئڪس هارخيمر (Max Harkheimer)، 1895ع کان 1973ع، پڻ ”خدا“ کي اهڙي طريقي ۾ اهم آدرش طور ڏٺو جيڪو نبين سڳورن جي ياد ڏياريندڙ هيو. آيا اهو موجود هيو يا نه، يا آيا اسان ”ان ۾ ايمان رکون“ اها ڳالهه ضرورت کان وڌيڪ آهي. خدا جي نظريي کان سواءِ ڪا به معنيٰ حق يا اخلاقيات مڪمل ڪونهي: اخلاقيات بس هڪڙو آزمائش، ڪيفيت ۽ ريجڪ جو سوال ٿي پوي ٿي. جيستائين سياست ۽ اخلاقيات ۾ ڪنهن حد تائين ”خدا“ جو نظريو شامل ڪونهي ته اهي دانائي جي بجاءِ چالاڪي ۽ ناحق دخل اندازي وارا رهندا. جيڪڏهن قادر مطلق ڪونهي ته پوءِ انهيءَ ڳالهه جو ڪوبه تدارڪ ڪونهي ته اسان نفرت ڇو نه ڪنداسين يا امن جي بجاءِ لڙائي ڇو خراب آهي. مذهب يقيني طور تي هڪڙو داخلي (باطني) احساس آهي ته هڪڙو خدا موجود آهي. اسان جي ابتدائي خوابن مان هڪڙو خواب انصاف لاءِ اڪير آهي. (اسان هرهر ٻارن کي شڪايت ڪندي ڪيئن ٻڌندا آهيون: ”اهو سٺو ڪونهي!“) مذهب ڏکڻ ۽ ظلم جي صورت ۾ لا تعداد ماڻهن جي امنگن ۽ الزامن جو رڪارڊ رکي ٿو. اهو اسان کي اسان جي محدود فطرت کان خبردار ڪري ٿو، اسان سڀئي تمنا ڪيون ٿا ته دنيا جي ناانصافي آخري لفظ ڪونه هوندو.

اهو حقيقت ته جن ماڻهن وٽ ڪي به روايتي مذهبي عقيدا ڪونهن اهي مرڪزي فڪري بنيادن ڏانهن موٽندا رهندا جيڪي اسان خدا جي تاريخ ۾ ڳوليا آهن، اهو انهي ڳالهه ڏانهن اشارو آهي ته نظريو ڪو ايترو اوڀرو ڪونهي جيئن اسان مان گهڻن سمجهيو

آهي. البت، ويهين عيسوي صدي جي ٻئي اڌ دوران شخصي خدا جي نظرئي کان منهن موڙ جو رجحان رهيو آهي جيڪو اسان جي گهڻي نقط نظر موجب روش اختيار ڪري ٿو. انهي بابت ڪا نئين ڳالهه موجود ڪونهي. جيئن اسان کي معلوم آهي، يهودي صحيفا، جن کي عيسائي پنهنجو ”پراڻو“ عهدنامو سڏين ٿا، ساڳيو عملي طريقو ڏيکارين ٿا. قرآن مجيد شروع کان ئي يهودي عيسائي روايت جي مقابلي ۾ الله کي گهٽ شخصي لاڳاپن ۾ ڏٺو. تثليث، ڏندڪٿا ۽ علامتيت جهڙا صوفيائين طريقن جا سڀئي عقيدا اها تجويز پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا ته خدا شخصيت کان ماورائي آهي. تاهم ايئن ڪونه ٿو لڳي ته اها ڳالهه اڪثر ايمان رکڻ وارن ماڻهن تي چٽي ٿي وئي آهي. جڏهن 1963ع ۾ وولوچ (Woolwich) جي بشپ جان رابنسن (John Robinson) پنهنجو ”هائيست ٿو گاڏ“ جي عنوان وارو مقالو ڇپرايو جنهن ۾ ان چيو ته اهو هاڻي پراڻي شخصي خدا واري نظرئي سان هر خيال ڪونه رهندو ته برطانيه ۾ ٻائيٽال مڇي ويو. درهام (Durham) جي بشپ ڊئوڊ جينڪنس (David Jenkins) طرفان آيل مختلف تبصرن تي به ساڳيو گوڙ گهمسان ٿيو هيو. توڙي جو تعليمي حلقن ۾ اهي خيال عام رواجي ڳالهه آهن. ڪئمبرج جي ايمٽنيوئل (Emmanuel) ڪاليج جي سربراهه (ڊين) ڊان ڪيوپٽ (Don Cupitt) کي پڻ ”دهريو پادري“ جو خطاب ڏنو ويو هيو: اهو وحدانيت پرستي واري روايتي معروضي خدا کي ناقابل قبول سمجهي ٿو ۽ عيسائي ٻڌمت جي هڪڙي خاڪي جي تجويز پيش ڪري ٿو جيڪو مذهبي تجربن کي اخلاقيات آڏو رکي ٿو. رابنسن وانگر ڪيوپٽ عقلي طرح هڪڙي بصيرت تي پهتو آهي جنهن تي تنهي مذهبن جا صوفي وڌيڪ باطني طريقي سان پهتا آهن. تاهم اهو نظريو ته واقعي خدا جو وجود ڪونهي ۽ دنيا ۾ اهڙي ڪا هستي ڪونهي، ڪا نئين ڳالهه ڪونهي.

ڪامل هستي جي اڻپورن تصورن جي وڌندڙ نارواداري موجود آهي. اها مڃيل عقيدن کان انحرافي جي هڪڙي صحتمند روايت آهي، ڇو ته ماضي ۾ خدا جي نظرئي کي هاجيڪار مطلبن لاءِ استعمال ڪيو ويو آهي. 1970ع واري ڏهاڪي کان جيڪا قابل تعريف نئين ترقي ٿي آهي اها مذهبي شوق جي هڪڙي نموني جو اڀار آهي جنهن کي اسان اڪثر ڪري گهڻن وڏن دنياوي مذهبن ۾ ”بنياد پرستي“ چوندا آهيون، جنهن ۾ خدا جي عقيدن وارا ٿئي مذهب به شامل آهن. اها هڪڙي انتهائي سياسي روحانيت آهي. اها پنهنجي خيال ۾ رڳو ۽ ناروادار آهي. آمريڪا ۾ جيڪو سدائين انتهاپسند ۽ بشارتي جوش جو عادي رهيو آهي عيسائي بنياد پرستي پاڻ کي نئين حق سان گڏيو آهي. بنياد پرست ٻار ڪيرائڻ کي جائز قرار ڏيڻ واري قانون کي ختم ڪرڻ لاءِ ۽ اخلاق ۽ سماجي حياءَ تي سختي سان پابندي ڪرڻ لاءِ مهم هلائي رهيا آهن. جيري فلويل (Jerry Falwell) جي مورال مئجارجيٽي (Moral Majority) ريگن جي حڪومت دوران حيران ڪن انداز ۾ سياسي طاقت حاصل ڪئي. ٻين عيسائي پرچارڪن، مثال طور مورس سيرولو (Maurice Cerullo) حضرت عيسيٰ عليه السلام جي قولن کي لغوي معنيٰ ۾

ڪٽندي، مڃي ٿو ته معجزا سڄي مذهب جي لازمي ڪسوٽي آهن. خدا پنهنجي ٻانهي کي هر اها شي عطا ڪندو جنهن جي لاءِ اهو عبادت ۾ دعا ڪندو آهي. برطانيا ۾ به ارقاط (ارڪهرٽ Urquhart) جهڙن بنياد پرستن ساڳي دعويٰ ڪئي آهي. لڳي ٿو ته عيسائي بنياد پرستن کي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي محبتي جذبي لاءِ گهٽ تعظيم آهي. ماڻهن جي مذمت ڪرڻ ۾ اهي تمام گهڻو ٽڪرا آهن جن کي اهي ”خدا جو دشمن“ سمجهن ٿا. انهن مان اڪثر مسلمانن ۽ يهودين کي دوزخ جي باهه جو حقدار سمجهندا آهن ۽ ارڪهرٽ چيو آهي ته سڀئي مشرقي مذهب شيطان طرفان هرڪايل آهن.

اسلامي دنيا ۾ به ساڳيون ترقيون ٿيون آهن جن جي مغرب ۾ گهڻي تشهير ڪئي وئي آهي. مسلمان بنياد پرستن حڪومتن جو تختو اونڌو ڪيو آهي ۽ اسلام جي دشمنن کي يا ته قتل ڪيو آهي يا قتل ڪرڻ جي سزا سان ڌمڪايو آهي. ساڳي طرح يهودي بنياد پرست، جيڪڏهن ضروري ٿئي ته، طاقت جي استعمال ذريعي عرب رهاڪن کي تڙي ڪڍڻ جي مڃيل نيت سان غزا جي پٽي ۽ اولهه ڪناري جي مقبوضه سرحدن ۾ آباد ٿي ويا آهن. ايئن اهي قبول ڪن ٿا ته اهي مسيحا جي ظهور لاءِ رستو هموار ڪري رهيا آهن، جيڪو اچڻ وارو آهي. پنهنجن مڙني نمونن ۾ بنياد پرستي شدت سان هڪڙو گهٽتائي وارو عقيدو آهي. ايئن آنجهاني ربي مير ڪاهان (Meir Kahane) جيڪو اسرائيل جي فاررائيٽ (Far Right) تحريڪ جو نهايت سرڪردو رڪن هيو 1990ع ۾ نيويارڪ ۾ پنهنجي قتل ٿيڻ تائين هيئن چوندو هيو:

”يهوديت ۾ مختلف پيغام ڪونهن. فقط هڪڙو آهي. ۽ هي پيغام اهو آهي ته جيڪو خدا چاهي ٿو اهو ڪريو. ڪڏهن ڪڏهن خدا اسان لاءِ چاهي ٿو ته لڙائي ڪيون، ڪڏهن ڪڏهن اهو اسان لاءِ گهري ٿو ته امن ۾ رهون..... پر پيغام صرف هڪڙو آهي: خدا اسان لاءِ گهريو ته انهي علائقي ۾ اچون ۽ هڪڙي يهودي رياست قائم ڪيون.“ (13)

اها ڳالهه جوشوعا جي ڪتاب جي ڊيوٽيرو نومسٽ تناظر ڏانهن موٽ ڪائيندي يهودي ترقي جي صدين جو صفايو ڪري ڇڏي ٿي. اها حيران ڪن ڳالهه ڪونهي ته جيڪي ماڻهو اهڙي قسم جو ملحدانو خيال رکن ٿا، جنهن مطابق خدا ٻين ماڻهن جي انساني حقن کان انڪاري ٿي وڃي ٿو اهي سوچين ٿا ته جلد ئي اسان ان کي سٺي نموني سان ڇڏي ڏينداسين.

تاهه اسان کي جيئن گذريل باب ۾ معلوم ٿيو مذهبي شوق جو اهڙو نمونو اصل ۾ خدا کان پري پڄڻ آهي. اهڙا انسان ۽ تاريخي مظاهرن ٺاهڻ جيئن عيسائي ”خانداني اقدار“ يا ”مقدس ڌرتي“ يعني مذهبي عقيدت جا مرڪز اهو سڀ بت پرستيءَ جو هڪڙو نمونو آهي. اهڙي قسم جي جهڳڙالو دينداري خدا جي ڊگهي تاريخ دوران وحدت پرستن لاءِ مستقل شهر رهندي پئي آئي آهي. ان کي غير مستند هجڻ ڪري رد ڪرڻو پوندو. يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن جي خدا هڪڙو افسوسناڪ آغاز شروع

ڪيو ڇو ته قبيلائي ديوتا يهواه پنهنجن ماڻهن لاءِ بي رحمي سان متعصب هيو. بعد ۾ صليبي (ڪروسيڊر) جيڪي انهي ابتدائي قومي مزاج جو لاڙو رکن ٿا، اهي انتهائي ناقابل قبول درجي تائين قبيلي جي اهميتن کي هٽي وٺرائي رهيا آهن ۽ انساني نظرين کي ماورائي حقيقت جو عيوض بڻائي رهيا آهن جيڪا ڳالهه اسان جي جانبدارين کي چيلينج ڪندي اهي هڪڙي تمام اهم وحدت پرستائي فڪر کان پڻ انڪار ڪري رهيا آهن. جڏهن کان اسرائيل جي پيغمبرن يهواه جي پراڻي بي ديني (پاگان) واري عقيدې ۾ سڌارو آندو تڏهن کان وحدت پرستن جي خدا همدرد جي فڪر کي ترقي وٺرائي آهي.

اسان کي معلوم آهي ته ”ايخسيل ايڇ“ جي زماني ۾ جيڪي اڪثر دينيات مرتب ٿيون هيون انهن ۾ همدرد جي وڏي خصوصيت حاصل ٿيل هئي. همدرد واري خيال ٻڌمت وارن کي پڻ پنهنجن مذهبي عملن ۾ وڏي تبديلي ڪرڻ لاءِ هرڪيو جڏهن انهن گوتم ٻڌ ۽ ٻوڌين جي احترام لاءِ ڀڳتي متعارف ڪرائي. نئين سڳورن انهيءَ ڳالهه تي زور ڏنو هيوته عقيدا ۽ عبادت ايستائين ڪنهن ڪم جا ڪونه آهن جيستائين معاشر و گڏيل بنياد تي وڌيڪ انصاف وارو ۽ همدرداڻا اخلاقي اقدار اختيار نٿو ڪري اهڙين بصيرتن کي حضرت عيسيٰ عليه السلام سينيٽ پال ۽ ربين ترقي وٺرائي هئي، جيڪي سڀني يهودي خيال رکندڙ هيا ۽ انهن جي تڪميل ڪرڻ جي مطلب سان يهوديت ۾ وڏيون تبديليون تجويز ڪيائون. قرآن شريف همدرداڻو ۽ انصاف وارو معاشر قائم ڪرڻ کي الله تعاليٰ جي سڌاريل مذهب جو جوهر قرار ڏنو، رحم خاص طور تي هڪڙو ڏکيو ڳڻ آهي. اهو اسان کان اسان جي انانيت، عدم تحفظ ۽ موروثي تعصب جي حدن کان ٻاهر نڪرڻ جو مطالبو ڪري ٿو. انهيءَ ۾ ڪو عجب ڪونهي ته ڪي زمانا اهڙا آيا جو اهي نئي خدائي مذهب انهن اعليٰ معيارن کي حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام ويا. ارڙهين صدي دوران موحدن روايتي مغربي عيسائيت کي وڏي پيماني تي رد ڪيو ڇو ته اها تمام گهڻي پڌري پٽ ظالماڻي ۽ تعصبي ٿي وئي هئي. اهي ساڳيون ڳالهيون اڄ به موجود آهن. اڪثر ڪري روايتن جا پوڄاري جيڪي بنياد پرست ڪونهن، اهي پنهنجي جهڳٽالو دينداري جو مظاهرو ڪندا آهن. اهي خود پنهنجن محبتن ۽ نفرتن کي سهارو ڏيڻ لاءِ ”خدا“ کي استعمال ڪندا آهن، جن کي اهي خدا سان منسوب ڪندا آهن. تاهم يهودي، عيسائي ۽ مسلمان جيڪي پابندي سان عبادتون ڪندا رهندا آهن، پوءِ به اهي انهن ماڻهن کي جيڪي مختلف ديني ۽ دينياتي مشڪلن سان تعلق رکندا آهن، بدنام ڪندي پنهنجي مذهب جي بنيادي سچاين مان هڪڙي رحم واري خاصيت کان انڪاري هوندا آهن. جيڪي ماڻهو پاڻ کي يهودي، عيسائي ۽ مسلمان سڏائن ٿا انهن لاءِ اڻبرابري واري سماجي سرشتي کي نظرانداز ڪرڻ ايتروئي نامناسب آهي. وحدانيت پرستي وارو تاريخي خدا قرباني نه پر رحم ۽ نمائشي عبادت جي بجاءِ همدرد جي مطالبو ڪري ٿو.

اهي جيڪي مذهب جي هڪڙي عبادتي طريقي تي عمل پيرا هوندا آهن ۽ اهي جن همدردي ۽ رحم واري خدا جو احساس دل ۾ پالي رکيو هوندو آهي انهن ماڻهن جي وچ ۾ سدائين هڪڙو امتيازي فرق رهيو آهي. نئين سڳورن پنهنجن انهن همعصرن خلاف کلم کلا ڦٽڪار ڪئي جن جو خيال هيو ته پوڄا گهر ۾ عبادت ڪرڻ ئي ڪافي آهي. حضرت عيسيٰ عليه السلام ۽ سينٽ پال انهي ڳالهه کي واضح ڪيو ته ظاهري بجا آواري ڪنهن ڪم جي ڪونهي. جيڪڏهن ان ۾ خلوص شامل ڪونهي: اهڙو عمل بس وچندڙ توتائڙي ۽ چمڪندڙ چڙن کان ڪجهه بهتر آهي. حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم جو انهن عربن سان تڪرار پيدا ٿي ويو جن الله جي عبادت سان گڏ قديم عبادتي رسمن ۾ مشرڪاڻن ديوتائن ۽ ديوين جي پوڄا ڪرڻ ٿي گهري رومي بي دين (پاڳان) دنيا ۾ به ساڳيو اختلاف رهيو هيو: پراڻي مسلڪي مذهب اڳين حالتن کي برقرار ٿي رکيو جڏهن ته فلاسفرن اهڙي پيغام جي پرچار ٿي ڪئي جنهن لاءِ انهن کي يقين هيو ته اهو دنيا کي تبديل ڪري ڇڏيندو. اهو ٿي سگهي ٿو ته اڪيلي خدا (خدا ۽ واحد) جي رحمدلي واري مذهب جي صرف اقليت پوئلاري ڪئي هجي. اڪثريت ان جي مفاهمت کان ٻاهر اخلاقي مطالبن سان خدائي تجربي جي آخري نقطي کي منهن ڏيڻ ڏکيو سمجهيو هجي. ان وقت کان ٿي جڏهن حضرت موسيٰ عليه السلام طورسينا تان شرعي احڪامن جون ڦرهيون آنديون هيون، اڪثريت سون مان ٺهيل گابي جي پوڄا کي ترجيح ڏني هئي، معبود جي هڪڙي روايتي ۽ بي خطر مورت جيڪا انهن پنهنجي لاءِ ان جي مقبول زمانه پوڄائي رسمن مطابق ٺاهي هئي. حضرت هارون عليه السلام هڪڙي معتبر پيشوا (نبي) ان سوني مجسمي جي ٺاهڻ واري عمل جي اڳواڻي ڪئي. مذهبي حلقو خود اڪثر ڪري نئين سڳورن ۽ صوفين جي بشارت کان ڪن لاتار ڪندو آهي جيڪي وڌيڪ اطاعت گهرندڙ خدا جون خبرون آڻيندا آهن.

خدا کي هڪڙي بي شفا امرت، دنياوي حياتي جي متبادل ۽ خطا بخش مفروضي جي عنصر طور استعمال ڪري سگهجي ٿو. خدا جي نظريي کي اڪثر ڪري ماڻهن لاءِ آفيم طور استعمال ڪيو ويو آهي. اهو مخصوص خطرو آهي جڏهن ان کي هڪڙي بي هستي طور تصور ۾ رکجي ٿو. بلڪ اسان وانگر. فقط ڪجهه وڏو ۽ بهتر. ان جي پنهنجي دنيا ۾ جيڪا خود زميني مزو واري بهشت وانگر لڪل آهي. تاهه اصل ۾ ”خدا“ کي ماڻهن جي هن دنيا تي غورون ڪرڻ ۽ اڻوڻندڙ حقيقت کي منهن ڏيڻ لاءِ مدد ڪرڻ جي لاءِ استعمال ڪيو ويندو هيو. يهواه جي بي دين (پاڳان) عقيدتي به پنهنجين مڙني خامين جي باوجود غير مذهبي (لاديني) دور ۾ موجود واقعن ۾ رسم ۽ روايت واري زماني جي برخلاف پنهنجي واسطيداري تي زور ڏنو. اسرائيل جي نئين سڳورن پنهنجين قومن تي زور وڌو ته خدا جي نالي ۾ جيڪو پاڻ کي انهن تاريخي واقعن ۾ ظاهر ڪري ٿو انهن جي پنهنجي سماجي قصورواريت ۽ سر تي چڙهي آيل سياسي تباهي جو مقابلو ڪن. جوڻ مٽائڻ واري عيسائي عقيدتي پشت پوشت جي دنيا

پر الوهي فطرت جي موجودگي تي زور ڏنو. هاڻي ۽ هن مهل سان تعلق خاص طور اسلام پر ڏنو ويو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم کان وڌيڪ ڪوبه ماڻهو حقيقت شناس نٿو ٿي سگهي، جيڪو هڪڙي سياستدان سان گڏوگڏ روحاني صلاحيت وارو انسان هيو. جيئن اسان کي معلوم ٿيل آهي ته مسلمانن جي ايندڙ نسلن انصاف واري ۽ صاف ستري معاشري قائم ڪرڻ ذريعي انساني تاريخ پر خدائي رضا جي تابعداري ڪرڻ لاءِ ان جي هدايت تي عمل ڪيو آهي. شروع کان ئي خدا جو هڪڙي عمل جو حڪم ڏيندڙ طور تجربو ڪيو ويو. ان گهڙي کان جڏهن - توڙي ايل (Ei) يا يهووا - خدا حضرت ابراهيم عليه السلام کي هارن پر پنهنجي ڪٽنب کان ڌار ٿي پري وڃڻ جو حڪم ڪيو. عقيدتي هن دنيا پر نوس عمل ۽ اڪثر پراڻن مقدس جذبن کان تڪليف ڏيندڙ دست برداري جي گهر ڪئي.

انهي بگاڙ پر وڏي آزمائش پڻ شامل هئي. خدا پاڪ جو جيڪو مڪمل طور تي ٻي هستي هيو نئين سڳورن کي هڪڙي گنپير جهڙي طور تجربو ٿيو. ان پنهنجن ٻانهن کان ساڳي پوترتا ۽ علحدگي جو مطالبو ٿي ڪيو. جڏهن ان طور سينا جبل تي حضرت موسيٰ عليه السلام سان ڪلام ڪيو هيو ته اسرائيلين کي جبل جي پاڙو وٽ اچڻ جي اجازت ڪونه هئي. معبود ۽ انسانن جي وچ پر اوچتو لادينيت (پاڳان ازم) جي اجتماعي تصور پر ڦوٽ وجهندي مڪمل طور تي هڪڙي نئين وڻي پيدا ٿي وئي هئي. تنهن ڪري دنيا کان اوڀرائپ لاءِ هڪڙي توانائي موجود هئي، جنهن فرد جي ڳنڍيل شخصي آزادي جي هڪڙي اڀرندڙ شعور جو عڪس ڏيکاريو. اهو ڪو اتفاق ڪونهي ته وحدت پرستي آخرڪار بابل ڏانهن جلاوطني دوران پاڙون پختيون ڪيون جڏهن اسرائيلين پڻ شخصي (ذاتي) ڏمياري جي خيال کي ترقي وٺرائي، جيڪو يهوديت ۽ اسلام ٻنهي پر نازڪ معاملو رهيو آهي. (14) اسان کي معلوم آهي ته ريبين انساني شخصيت جي مقدس حقن جو احساس پيدا ڪرڻ لاءِ يهودين جي مدد ڪرڻ لاءِ هڪڙي حي ولايموت خدا جي نظر تي ڪي استعمال ڪيو هيو. تاهه اوڀرائپ ٽنهي مذهبن پر مسلسل خطرو رهندي آئي آهي: مغرب پر خدا جو تجربو لڳاتار قصور سان ۽ هڪڙي ياس پسندي سان سلهاڙيل رهيو آهي. يهوديت ۽ اسلام پر ڪوشڪ ڪونهي ته توريت ۽ شريعت تي عمل ڪڏهن ڪڏهن هڪڙي خارجي قانون سان گهڻ قسمي مڃتا طور ڏٺو ويو آهي، توڙي جو اسان کي معلوم آهي ته انهن انسانن جي مقصد کان ڪجهه به اڳرائي نه ٿي سگهي ها جن انهن قانوني ضابطن کي مرتب ڪيو.

اهي دهر يا جن خدا کان جان ڇڏائڻ جي پرچار ڪئي جيڪو اهڙي غلاماڻي اطاعت جو مطالبو ڪري ٿو اهي هڪڙي ناڪافي پر افسوس ته خدا جي مشهور تصور خلاف احتجاج ڪري رهيا هيا. اها سوچ وري اهڙي معبود جي تصور تي ٻڌل هئي جيڪو تمام گهڻو شخصي هيو. ان سوچ خدا بابت مقدس ڪتابن جي راءِ جي بلڪل لغوي تشريح ٿي ڪئي ۽ اهو فرض ٿي ڪيو ته خدا آسمان پر هڪڙي وڏي پاءِ جي حيثيت پر موجود

آهي. پنهنجن غير رضامنڊ ٻانهن تي اوڀرو قانون ٿاڦيندڙ جابر معبود جي انهي تصور کي ختم ٿيڻو آهي. ڌمڪين سان شهري اطاعت منجهه عوام الناس کي دهشتزده ڪرڻ هاڻي قابل قبول يا قابل عمل به ڪونهي، ڇو ته ڪميونسٽ رياستن جي زوال 1989ع واري خزان ۾ ان کي وڏي ڊرامائي انداز ۾ واضح ڪري ڇڏيو. هڪڙي حاڪم ۽ شريعت نازل ڪندڙ طور خدا جو تصوراتي نظريو نواڻ (جديديت) کان پوءِ واري مزاج لاءِ اطمينان بخش ڪونهي. تاهم اهي ڊهريا به جن شڪايت ٿي ڪئي ته خدا جو نظريو غير فطري آهي مڪمل طور تي صحيح ڪونه هيا.

اسان کي خبر آهي ته يهودين، عيسائين ۽ مسلمانن خدا بابت گهڻو ڪري ساڳيا نظريا اپنايا آهن. جيڪي خدا تعاليٰ جي ٻين نظرين سان هڪجهڙا آهن. جڏهن ماڻهو انساني زندگيءَ ۾ هڪڙي حتمي معنيٰ ۽ اهميت ڳولڻ جي ڪوشش ڪن ٿا ته انهن جا ذهن ڪنهن مخصوص رخ ڏانهن ويندي لڳن ٿا. انهن کي ايئن ڪرڻ لاءِ مجبور ڪونه ڪيو ويو آهي پر اها ڪا اهڙي ڳالهه آهي جيڪا انسان ذات لاءِ فطري هجي ٿي.

خدا جو تجربو لازمي ذهني جوشن سان گڏ ٻين موجوده خواهشن کان واقف رکنڊو. فلسفي وارو تجربو مسلمانن، يهودين ۽ بعد ۾ مغربي عيسائين منجهه عقليت جي نئين عقيدتي سان خدا ۾ يقين ڪرائڻ جي هڪڙي ڪوشش هئي. آخرڪار مسلمان ۽ يهودي فلاسافي کان منهن موڙي ويا. انهن فيصلو ڪيو ته عقليت خاص طور تي اهڙين تجرباتي تعليمات ۾ استعمال ٿي سگهي ٿي جيئن سائنس، طب ۽ رياضي، پر هڪڙي خدا جي باري ۾ جيڪو تصورن کان مٿي رهي ٿو بحث ڪرڻ ۾ عقليت مڪمل طور تي معقول ڪونهي. يونانين کي اڳيئي ان جو احساس ٿيو هيو ۽ پنهنجن مقامي عقلي بحثن ۾ جلد ئي بي اعتمادِي ظاهر ڪيائون. خدا بابت بحث ڪرڻ جي فلسفاڻي طريقي جي هڪڙي خرابي اها هئي ته اهو ايئن محسوس ڪرائي ٿي سگهيو ته ڄڻ اعليٰ و ارفع معبود بس هڪڙي ٻي هستي آهي، سڀني موجود شين مان ڪا انتهائي اعليٰ، بجاءِ مڪمل طور تي هڪڙي مختلف مرتبي واري حقيقت جي. تاهم فلسفي جو اندازو اهم هيو ڇو ته ان ٻين تجربن لاءِ لاڳاپيل خدا جي ضرورت جي مڃتا ڏيکاري پيو ڪو سبب نه هجي ته به اها حد بيان ڪرڻ لاءِ جنهن تائين اهو ممڪن هيو خدا کي ان جي پنهنجي مقدس ماڳ ۾ عقلي اڪيلائپ ۾ ڌڪڻ نقصانڪار ۽ غير فطري آهي. اها ڳالهه ماڻهن کي اهو سوچڻ تي همٿائيندي ته خدا طرفان تاڪيد ڪري ورتل اخلاقي چال چلت لاءِ فضيلت ۽ عقليت جي عام معيارن تي عمل ڪرڻ ضروري ڪونهي.

شروع کان ئي فلسفي جو تعلق سائنس سان رهيو آهي. اهو انهن جو طب، فلڪيات ۽ رياضي لاءِ شروعاتي جذبو هيو جنهن مسلمان فيلسوفن کي خدا بابت مابعدالطبعياتي اصطلاحن ۾ گفتگو ڪرڻ لاءِ رهنمائي ڪئي. سائنس انهن جي نقطه نظر ۾ وڏي تبديلي آندي هئي ۽ انهن محسوس ڪيو ته اهي خدا بابت اهڙي طرح نٿا سوچي سگهن جيئن انهن جا همعصر مسلمان سوچين ٿا. خدا بابت فلسفاڻو نظريو نمايان طور تي قرآني

تصور کان مختلف هيو پر فيلسوفن پيهر ڪجهه بصيرتون حاصل ڪيون جيڪي ان زماني ۾ مسلمان امت منجهان گم ٿيڻ جي خطري هيٺ هيون. ائين قرآن شريف جو پين مذهبي روايتن ڏانهن نهايت مثبت رويو هيو: حضرت محمد صلي الله تعاليٰ عليه وآله وسلم اها دعويٰ ڪونه ڪئي ته اهي ڪنهن نئين ۽ مخصوص مذهب جو بنياد وجهي رهيا هيا ۽ اهو ئي سمجهيائون ته سمورو رهنمائي ٿيل دين خدائِ واحد کان آيو هيو. بهرحال، نائين عيسوي صدي دوران عالمن انهي بصيرت کي وڃائڻ شروع ڪيو هيو ۽ اسلامي عقيدي کي اڪيلي سڄي مذهب طور هڻي وٺرائي رهيا هيا. فيلسوفن موٽي پراڻي ديني طور طريقي کي اختيار ڪيو توڙي جو اهي ان تائين مختلف طريقي سان پهتا هيا. اڄ اسان کي هڪڙو ساڳيو موقعو حاصل آهي. اسان جي سائنسي زماني ۾ اسان خدا بابت پنهنجن ابن ڏاڏن واري ساڳي نموني ۾ سوچي نٿا سگهون پر سائنس جو چيلينج ڪجهه پراڻين حقيقتن کي مڃڻ ۾ اسان جي مدد ڪري سگهندو.

اسان کي معلوم آهي ته البرٽ آئنسٽائن کي صوفيائي مذهب لاءِ احترام هيو. خدا بابت پنهنجن مشهور تبصرن جي باوجود ته جو اها ناهي ڪيڏي، ان کي يقين ڪونه هيو ته ان جو اضافيت (Relativity) وارو نظريو خدا جي نظريي تي اثر انداز ٿيندو. 1921ع ۾ انگلنڊ گهمٽ دوران آئن اسٽائن کان ڪنٽربري (Canterbury) جي آرڪ بشپ پڇيو ته ان نظريي جا دينيات تي ڪهڙا اثر مرتب ٿيڻا آهن. ان جواب ڏنو ”ڪوبه نه ”اضافيت“ خالص طور تي سائنسي معاملو آهي ۽ ان جو مذهب سان ڪو تعلق ڪونهي.“ (15) جڏهن عيسائي اسٽيفن هاڪنگ (Stephen Hawking) جهڙن سائنسدانن کان مايوس آهن جنهن وٽ پنهنجي ڪائناتي نظريي ۾ خدا لاءِ ڪا جاءِ ڪونهي، اهي شايد اڃا تائين خدا بابت تشبهيي اصطلاحن ۾ هڪڙي هستي طور سوچي رهيا آهن جنهن دنيا کي اهڙي طريقي سان پيدا ڪيو جيئن اسان ڪري سگهنداسين. تاهه تخليق اصل ۾ اهڙي لغوي نموني ۾ ذهن نشين ٿيل ڪونه هئي. يهواهه ۾ هڪڙي خالق طور دلچسپي يهوديت ۾ بابل ڏانهن جلاوطني تائين داخل ڪونه ٿي هئي. اهو اهڙو نظريو هيو جيڪو يوناني دنيا لاءِ اوپرو هيو: 341ع ۾ نڪايا جي ڪائونسل واري گڏجاڻي تائين لاموجود مان وجود ۾ آندل تخليق جو نظريو عيسائين ۾ سرڪاري عقيدو ڪونه هيو. تخليق قرآن شريف جي مکيه تعليم آهي پر خدا بابت ان جي سمورن بيانن وانگر اهو چئجي ته اها هڪڙي ناقابل بيان حقيقت جي ”تمثيل“ يا نشاني (آيت) ٿي سگهي ٿي. يهودين ۽ مسلمان عقيلت پسندن ان کي ڏکيو ۽ مشڪل عقيدو محسوس ڪيو ۽ گهڻن ان کي رد ڪيو. صوفين ۽ قبلاين، سڀني، صدور جي يوناني استعاري کي ترجيح ڏني. ڪنهن به نموني ۾ علم ڪائنات دنيا جي بڻ بڻياد جي سائنسي وضاحت ڪونه هيو پر اصل ۾ هڪڙي روحاني ۽ نفسياتي حقيقت جو علامتي اظهار يا بيان هيو. اسلامي دنيا ۾ نئين سائنس بابت مسلسل ٿورو گهڻو احتجاج موجود رهيو آهي: جيئن اسان کي ڏسڻ ۾ آيو آهي ته خدا بابت روايتي نظريي کي سائنس جي مقابلي ۾ ويجهي تاريخ جي واقعن گهڻو نقصان

ڏٺو آهي. بهرحال، مغرب ۾ صحيفي جي لغوي سمجهاڻي گهڻي عرصي کان موجود رهي آهي. جڏهن ڪجهه مغربي عيسائي خدا ۾ پنهنجي يقين کي نئين سائنس ڪري ڪمزور محسوس ڪن ٿا، اهي گهڻو ڪري خدا جو تصور نيوتن جي هڪڙي وڏي مستري (مڪينڪ) طور ڪن ٿا يعني خدا جو هڪڙو شخصيتي گمان جيڪو شايد مذهبي ۽ ان سان گڏوگڏ سائنسي بنيادن تي رد ٿي سگهندو. سائنس جو چيلينج ڪليسائن کي صحيفائي بيان جي علامتي نوعيت جي نئين سر مڃتا لاءِ جهٽڪوڏئي سگهندو.

هڪڙي شخصي خدا جو نظريو هر طريقي جي سبب لاءِ موجوده زماني ۾ گهڻو تڻو ناقابل قبول لڳي ٿو: اخلاقي طور عقلي طور سائنسي طور ۽ روحاني طور. فيمينسٽ (Feminists) پڻ شخصي ديوتا طرفان پوئتي ڌڪيل آهن جيڪو پنهنجي جنس جي ڪري پنهنجي قبيلائي، لادينِي (پاڳان) ڏينهن کان وٺي مذڪر رهندو آيو آهي. تاهه ان بابت ”مؤنٿ“ طور ڳالهائڻ - جدلياتي طريقي کان ڪنهن ٻئي نموني ۾ - پس چڻ ان کي محدود ڪرڻ ٿيندو ڇو ته اهو طريقو لامحدود خدا کي خالص طور تي انساني درجي لاءِ محدود ڪري رکي ٿو. هڪڙي مطلق العنان هستي طور خدا بابت پراڻو مابعدالطبعياتي گمان، جيڪو گهڻي عرصي کان مغرب ۾ مقبول رهيو آهي، پڻ غير تسلي بخش محسوس ڪيو ويو آهي. فلاسفرن وارو خدا هڪڙي موجود مدي خارج عقليت پسندي جي پيداوار آهي، تنهن ڪري ان جي موجودگي جا روايتي ”ثبوت“ ڪنهن ڪم جا ڪونهن. روشن خيالي وارن موحدن (”ڊيئيسٽ“ Deists) طرفان فلاسفرن واري خدا لاءِ وڏي پيماني تي مڃتا کي موجوده دهريت ڏانهن پهرين قدم طور ڏسي سگهجي ٿو. پراڻي آسماني خدا وانگر اهو معبود انسان ذات ۽ رواجي دنيا کان ايترو ڏورانهون آهي جو آساني سان غير ضروري ٿي پوي ٿو ۽ اسان جي شعور مان اوجھل ٿي وڃي ٿو.

صوفين وارو خدا هڪڙو ممڪن متبادل پيش ڪندي لڳي سگهندو. صوفين سدائين اصرار ڪيو آهي ته خدا ڪا ٻي هستي ڪونهي، انهن دعويٰ ڪئي آهي ته حقيقي طور ان جو وجود ڪونهي ۽ اهو بهتر آهي ته ان کي ”ڪجهه به نه“ سڏجي. اهو خدا اسان جي سيڪيولر معاشري جي دهرئي مزاج سان مطلق هستي جي اڻڀورن تصورن لاءِ ان جي بي اعتباري مطابق موزون آهي. خدا کي هڪڙي معروضي حقيقت طور ڏسڻ جي بجاءِ، جنهن جي سائنسي ثبوتن جي ذريعي سان وضاحت ڪري سگهجي، صوفين دعويٰ ڪئي آهي ته خدا هڪڙو موضوعي ۽ داخلي تجربو آهي جنهن جو هستي جي بنياد ۾ پراسرار نموني ۾ تجربو ٿيندو آهي. انهي خدا ڏانهن تخيل ذريعي رسائي حاصل ڪرڻي آهي ۽ فني انداز جي هڪڙي قسم طور ڏسي سگهجي ٿو ٻين وڏين فني علامتن جهڙو جن ناقابل بيان اسرار حسن ۽ زندگي جي اهميت کي پڌرو ڪيو آهي. صوفين انهي حقيقت کي جيڪا تصورن کان مٿانهين آهي، پڌرو ڪرڻ لاءِ موسيقي (رقص) شاعري، قصن، ڪهاڻين، مصوري، مجسما سازي ۽ فن تعمير کي استعمال ڪيو آهي. بهرحال، سموري فن وانگر تصوف کي جذباتيت ۽ مشهوري خلاف هڪڙي حفاظت طور

عقل، ضابطي ۽ خود تنقيدي جي ضرورت آهي. صوفين وارو خدا فيمينسٽن کي به مطمئن ڪري سگهندو ڇو ته ٻنهي صوفين ۽ قبلائين مسلسل قدرت ۾ مؤنث عنصر کي متعارف ڪرائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

بهرحال، نقص به موجود آهن. شبيثائي زيوي واري گهوتالي ۽ صوفي ازم جي موجوده زوال کان گهڻن يهودين ۽ مسلمانن طرفان تصوف کي ڪجهه شڪ سان ڏٺو ويو آهي. مغرب ۾ تصوف ڪڏهن به مرڪزي مذهبي جذبو ڪونه رهيو آهي. پروٽيسٽنٽ ۽ ڪئٿولڪ مصلحن (سڌارڪن) ان کي يا ته غير قانوني قرار ڏنو يا غير اهم سمجهيو ۽ دليل جي سائنسي دور تصور جي انهي رجحان کي ڪونه هڻايو. 1960ع واري ڏهاڪي کان تصوف ۾ هڪڙي تازي دلچسپي موجود رهي آهي جيڪا يوگا، مراقبي ۽ ٻڌمت لاءِ اشتياق ۾ پڌري ٿي آهي. پر اها ڪا اهڙي رسائي ڪونهي جيڪا آساني سان اسان جي مقصدي ۽ مشاهداتي ذهنيت سان هر آهنگ ٿئي. صوفين واري خدا کي مشاهدي ۾ آڻڻ سولو ڪونهي. ان لاءِ هڪڙي ماهر ذريعي ڊگهي تربيت ۽ چڱي چوڪي وقت سيڙاڻڻ جي ضرورت آهي. جنهن کي خلا سمجهيو وڃي، ٿوان حقيقت جو ادراڪ حاصل ڪرڻ لاءِ صوفي کي سخت محنت ڪرڻي پوي ٿي. صوفي اڪثر ڪري تاڪيد ڪندا آهن ته انسان کي پنهنجي پاڻ لاءِ خدا جي انهي احساس کي لازمي طور سوچي سمجهي پيدا ڪرڻو آهي. ساڳي ڌيان ۽ هوشياري سان جيڪو ٻيا ماڻهو هنري تخليق لاءِ وقف ڪندا آهن. اها ڪا اهڙي شي ڪونهي جيڪا لڳي ته اهڙي معاشري ۾ رهندڙ ماڻهن کي اپيل ڪري سگهي جيڪو معاشرو تڪڙي خواهش، رڌل پڪل ڪاڏي (فاسٽ فوڊ) ۽ تڙي ڪڙي مواصلاتي وسيلي جو عادي ٿي چڪو آهي. صوفين جو خدا ٺهيل ٺڪيل ۽ اڳواٽ پئڪ ٿيل ڪونه ٿو اچي. ان جو ايترو تڪڙو به مشاهدو ڪونه ٿيندو جيئن ڪو مذهبي مبلغ هڪدم جذبو پيدا ڪري وٺندو آهي جو سمورو مجموعو تازيون وڄائڻ ۽ واه واه ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيندو آهي.

ڪجهه صوفيائين اندازن کي حاصل ڪرڻ ممڪن آهي. توڙي جو اسان هڪڙي صوفي طرفان حاصل ڪيل شعور جي اعليٰ درجن جي قابل ڪونه آهيون، اسان اهو سڪي سگهون ٿا ته خدا ڪنهن به سهنجي لحاظ ۾ موجود ڪونهي يا مثال طور اهو ته اصل لفظ ”خدا“ صرف هڪڙي حقيقت جي علامت آهي جيڪا ناقابل بيان حد تائين ان کان ماورائي آهي. صوفياڻي لاراديت (اڳنان وادي) هڪڙو ضابطو حاصل ڪرڻ لاءِ اسان جي مدد ڪري سگهندي جيڪو اعتقادي يقين سان انهن خطي معاملن ۾ ڪاهي پوڻ کان اسان کي روڪي ٿو. پر جيڪڏهن خيال دل جي ڌڙڪڻ سان محسوس ڪونه ٿا ٿين يا ذاتي مڃتا نٿا ماڻين ته اهي جهڙوڪر بي معنيٰ تجربيدي خيال لڳن ٿا. ان سڌو تصوف ايترو غير تسلي بخش ثابت ٿي سگهي ٿو جيئن ڪنهن نظم جي تشريح اصلي مخفي معنيٰ جي بجاءِ لغوي تنقيد سان پڙهي وڃي. اسان کي معلوم آهي ته تصوف کي اڪثر ڪري هڪڙي باطني ضابطي طور ڏٺو ويو ٿو، انهي ڪري نه ته صوفين چڙواڳ لڏي کي

خارج ڪرڻ گهريو ٿي پر انهي ڪري ته اهي حقيقتون صرف خصوصي تربيت کان پوءِ ذهن جي مخفي حصي ذريعي مشاهدي پر آڻي سگهبيون هيون. جڏهن کان اسرائيل جي نيين سڳورن خود پنهنجن احساسن ۽ مشاهدن کي خدا ڏانهن منسوب ڪرڻ شروع ڪيو ته وحدانيت پرستن ڪنهن نه ڪنهن لحاظ پر پنهنجو پاڻ لاءِ هڪڙو خدا تخليق ڪيو. خدا خود پڌري حقيقت طور ورلي ڏسڻ پر آيو آهي جنهن کي ڪنهن ٻئي معروضي طور موجود شي وانگر منهن سامهون ٿي سگهجي. اڄ گهڻن ماڻهن لڳي ٿو ته انهي تصوراتي ڪوشش ڪرڻ جي خواهش کي ختم ڪري ڇڏيو آهي. انهي کي اوچتي تباهي سمجهڻ ضروري ڪونهي. جڏهن مذهبي نظرين پنهنجي معقوليت ويڃائي آهي ته اهي عام طور تي بنا تڪليف جي اوجھل ٿي ويا آهن: جيڪڏهن خدا بابت انساني نظريو تجرباتي دور پر اسان لاءِ گهڻو ڪارگر نٿو رهي ته اهو رد ٿي ويندو. تاهم ماضيءَ پر ماڻهن سدائين روحانيت لاءِ هڪڙي مرڪز طور ڪم ڪرڻ لاءِ نيون علامتون ايجاد ڪيون آهن. انسانن پنهنجو پاڻ لاءِ هميشه هڪڙو دين ايجاد ڪيو آهي، زندگيءَ جي ناقابل بيان اهميت ۽ اچرج لاءِ پنهنجو احساس پختو ڪرڻ لاءِ بي مقصديت، اوپرائڻ، بي اصولي ۽ تشدد جيڪي جديد زندگيءَ جي سڃاڻپ ٿي ويا آهن، اهي نشاندهي ڪندي لڳن ٿا ته هاڻي اهي سوچي سمجهي خدا پر ايمان يا ڪا ٻي شي پيدا ڪونه ڪري رهيا آهن. اهو غير اهم معاملو آهي. گهڻا ماڻهو مايوسي پر ڦاسندا پيا وڃن.

آمريڪا پر اسان ڏٺو آهي ته آباديءَ جو 99 سيڪڙو خدا پر ايمان هجڻ جي دعويٰ ڪري ٿو پوءِ به آمريڪا پر بنياد پرستي، بشارتون ڏيڻ ۽ ٿڌي تي ڪرشمي ڪري ڏيکارڻ جو مذهبي شوق وارو رواج ٻيهر اعتماد بحال نٿو ڪري ڏوهن جي انگ پر واڌ، نشو واپرائڻ ۽ موت جي سزا جي وري بحالي روحاني طور صحتمند معاشري جي علامت ڪونه آهن. يورپ پر جتي ڪڏهن خدا انساني ضميرن پر وسندو هيو اتي ڪوڪلائپ موجود آهي. نٽشي جي ڊرامائي دهريت کان بلڪل مختلف انهي خشڪ ٺلهائي کي ظاهر ڪرڻ وارن پهرين ماڻهن مان هڪڙو ٿامس هارڊي (Thomas Hardy) هيو. ويهين صدي جي موڙ تي 30 ڊسمبر، 1900 تي لکيل ”دي ڊارڪلنگ ٿرش“ (The Darkling Thrush) پر ان جذبي جي مرڻ بابت بيان ڪيو جيڪو هاڻي زندگيءَ جي مقصد پر يقين پيدا ڪرڻ جي قابل ڪونه هيو.

انسان ڪوڪلائپ ۽ اڪيلائپ برداشت ڪري ڪونه ٿا سگهن. اهي مقصد جو هڪڙو نئون مرڪز تخليق ڪرڻ سان خال کي پريندا. بنياد پرستي وارا بت خدا جي بدل لاءِ ڪارگر ڪونهن: جيڪڏهن اسان ايڪويهين صدي لاءِ هڪڙو دلڪش نئون مذهب ايجاد ڪرڻ چاهيون ٿا ته شايد اسان کي خدا جي تاريخ تي ڪجهه سبقن ۽ تنبيهن لاءِ غور ڪرڻو پوندو.

حوالا

باب پهريون: شروع شروع ۾

1. "دي مٿ آف دي ايترنل رٿرن آر ڪاسموس اينڊ هستري"، مرسيا ايليڊ (Mircea Eliade) ترجمو: ولرڊ آر. ٽراسڪ (Willard R. Trask), (پرنسٽن, 1954).
2. "دي بابيلونين ڪريشن" اين. ڪي. سنڊرس (N.K. Sandars) ترجمو: "پوئس آف هيون ائنڊ هيل فرام اينشنٽ ميسوپوٽاما" (لنڊن, 1971) صفحو 73.
3. ساڳيو صفحو 99.
4. پنڊرن نيمين ڇهون, 1-4, (Pindar, Nemean VI, 1-4), ترجمو: "دي آڊس آف پنڊر", سي. ايم. بوورا (C.M. Bowra), هارمنڊسورٽ, 1969.
5. "عنت بعل ٽيخستس" (Anat-Baal Texts) 49:11:5, اي او. جيمس جي ڪتاب "دي اينشنٽ گادس" (لنڊن, 1960) جي صفحي 88 تي حوالي طور آيل.
6. جينيسس 2:5-7. (Genesis 2:5-7)
7. جينيسس 4:26 (Genesis 4:26); ايسودس 6:3 (Exodus 6:3).
8. جينيسس 31:42, 49:24 (Genesis 31:42; 49:24).
9. جينيسس 17:1 (Genesis 17:1).
10. ايليڊ چوويهون (Iliad xxiv), 393 ترجمو: اي وي ريو (E.V. Rieu), هارمنڊسورٽ, 1950 (Harmondsworth, 1950) صفحو 446.
11. "اٽڪٽس آف دي اپوسٽلس" 14:11-18.
12. جينيسس 28:15 (Genesis 28:15).
13. جينيسس 26:16-17. انهيءَ بيان ۾ "ي" طرفان "ج" جا حصا شامل ڪيا ويا آهن. تنهن ڪري "يهواه" نالو استعمال ڪيو ويو آهي.
14. جينيسس 32:30-31 (Genesis 32:30-31).
15. جارج اي مينڊينهل (George E. Mendenhall): "دي هيبريو ڪانڪيٽسٽ آف فلسطين", "دي پبليڪل آرڪيالاجسٽ" 25, 1962, ايم. ويپرٽ (M. Weippert): "دي سيٽلمينٽ آف اسرائيل ٿي ٿرائيس ان فلسطين" (لنڊن, 1971).
16. ڊيوٽرونومي 26:5-8 (Deuteronomy 26:5-8).
17. ايل. اي. بهو (L.E. Bihu): "مڊيٽنائٽ ايليمينٽس ان هيبريو رليجن", "جيوش ٿيالاجيڪل اسٽڊيز", 31, سالو وٽميئر بئرن (Salo Wittmeyer Baron): "اي سوشل اينڊ رليجس هستري آف دي جيوڙ" 10 جلد, پيو ڇاپو (نيويارڪ 1952-1967), جلد پهريون صفحو 46.
18. ايسودس 3:5-6 (Exodus 3:5-6).
19. ايسودس 3:14 (Exodus 3:14).
20. ايسودس 19:16-18 (Exodus 19:16-18).
21. ايسودس 20:2 (Exodus 20:2).

22. جوشوعا (Joshua 24:14-15)
23. جوشوعا 24:24 (Joshua 24:24)
24. جيمس جو ڪتاب ”دي اينشنٽ گادس“ صفحو 152؛ مناجاتون 29, 89, 93. بهرحال اهي مناجاتون جلاوطني جي ڏينهن کان پوءِ جون آهن.
25. I Kings 18:20-40
26. I Kings 19:1-13
27. رگ ويد 10-29. آر. ايڇ زيئر (R.H. Zaener) جي ترجمي ”هندو اسڪرپچرس“ ۾ (لنڊن ۽ نيويارڪ 1966) صفحو 12.
28. چانڊويڊ اپنيشڊ (Chandogya Upanishad VI.13) جون مسڪارو (Juan Mascaro) جي ترجمي ”دي اپنيشڊس“ ۾ (هرمنڊسورٽ، 1965) صفحو 111.
29. ڪين اپنيشڊ (Kena Upanishad I) مسڪارو (Mascaro) جي ترجمي ”دي اپنيشڊس“ ۾ صفحو 51.
30. ساڳيو صفحو 52.
31. سيموتا - نڪايا حصو ٻيو: ندانا وگا (Samyutta-nikaya, Part-II: Nidana Vagga) ترجمو: ليون فيئر (Leon Feer) لنڊن 1888، صفحو 106.
32. ايڊورڊ ڪونزي (Edward Conze) جو ڪتاب ”ٻڌازم: اٽز اسينس اينڊ ڊولپمينٽ“ (آڪسفورڊ 1959) صفحو 40.
33. اڏانا (Udana 8.13) پال اسٽينٿا (Paul Steintha) جي ترجمي ”اڏانن“ (Udanan) لنڊن 1885 ۾ صفحو 81 تي حوالي طور ڏنل.
34. ”دي سيمپوزيم“ (The Symposium) ترجمو: هئملٽن (W. Hamilton) (هارمنڊسورٽ 1951) صفحو 93 ۽ 94.
35. ”فلاسافي“ فرئگمنٽ 15 (Fragment 15).
36. ”پوئٽڪس“ (Poetics 1461 b,3)

باب ٻيو: اڪيلو خدا (خدا ۽ واحد)

1. يسمياھ 6:3 (Isaiah 6:3)
2. روڊولف اوٽو (Rudolf Otto): ”دي آئڊيا آف دي هولې، ائن انڪوائري انٽو دي نان ريشنل فنڪٽر ان دي آئڊيا آف دي ڊوائين اينڊ اٽز ريليشن ٽو دي ريشنل“ ترجمو: جان ڊبليو. هاروي (John W. Harvey) آڪسفورڊ، 1923، صفحو 29 ۽ 30.
3. يسمياھ 6:5 (Isaiah 6:5)
4. ايخسودس 4:11 (Exodus 4:11)
5. مناجاتون 29, 89, 93 (Psalms 29, 89, 93)
6. يسمياھ 6:10 (Isaiah 6:10)
7. متي (ميتيو) 13:14-15 (Matthew 13:14-15)

ميخني تختي تي اُڪر ("انسڪرپشن آن اي ڪيونيفارم" (Inscription on a cuneiform
شير پوٽڪ (Chaim Potok) جي ڪتاب "وانڊرنگس، هسٽري آفي ڊي جيوڙ" (نيويارڪ،
1978) ۾ صفحي 187 تي حوالي طور شامل ڪيل.

9. يسمياہ 6:13 (Isaiah 6:13)
10. يسمياہ 6:12 (Isaiah 6:12)
11. يسمياہ 10:5-6 (Isaiah 10:5-6)
12. يسمياہ 1:3 (Isaiah 1:3)
13. يسمياہ 1:11-15 (Isaiah 1:11-15)
14. يسمياہ 1:15-17 (Isaiah 1:15-17)
15. عاموس 7:15-17 (Amos 7:15-17)
16. عاموس 3:8 (Amos 3:8)
17. عاموس 8:7 (Amos 8:7)
18. عاموس 5:18 (Amos 5:18)
19. عاموس 3:1-2 (Amos 3:1-2)
20. هوسيع 8:5 (Hosea 8:5)
21. هوسيع 6:6 (Hosea 6:6)
22. جينيسس 4:1 (Genesis 4:1)
23. هوسيع 2:23-24 (Hosea 2:23-24)
24. هوسيع 2:18-19 (Hosea 2:18-19)
25. هوسيع 1:2 (Hosea 1:2)
26. هوسيع 1:9 (Hosea 1:9)
27. هوسيع 13:2 (Hosea 13:2)
28. جرמياہ 10 (Jeremiah 10), مناجاتون 31:6, 115:4-8, 135:15
29. انهي عبارت جو ترجمو جان بوڪر (John Bowker) ڪيو آهي: "ڊي رليجس امٽجنيشن
اينڊ ڊي سينس آف گاڊ" (آڪسفورڊ، 1978) صفحو 73.
30. جينيسس 14:20 (Genesis 14:20)
31. Kings 32:3-10; 2Chronicles 34:14
32. ڊيوٽيرونومي 6:4-6 (Deuteronomy 6:4-6)
33. ڊيوٽيرونومي 7:3 (Deuteronomy 7:3)
34. ڊيوٽيرونومي 7:5-6 (Deuteronomy 7:5-6)
35. ڊيوٽيرونومي 28:64-68 (Deuteronomy 28:64-68)
36. 2 Chronicles 34:5-7
37. ايخسودس 23:33 (Exodus 23:33)
38. جوشوعا 11:21-22 (Joshua 11:21-22)
39. جرמياہ 25:8,9 (Jeremiah 25:8,9)
40. جرמياہ 13:15-17 (Jeremiah 13:15-17)
41. جرמياہ 1:6-10 (Jeremiah 1:6-10)

42. جرמياھ 23:9 (Jeremiah 23:9)
43. جرمياھ 20:7,9 (Jeremiah 20:7,9)
44. چين ۾ تائوازم ۽ ڪنفيوشن ازم کي هڪٻئي روحانيت جا ٻه رُخ سمجهيو ويندو آهي، جن جو تعلق اندر واري ۽ ظاهري انسان سان آهي. هندومت ۽ ٻڌمت هڪجهڙائي رکندڙ آهن ۽ ٻنهي کي ترقي وٺرايل (سڌاريل) پاڳان ازم (Paganism) طور ڏسي سگهجي ٿو.
45. جرمياھ (Jeremiah 2:31,32; 12:7-11; 14:7-9; 6:11)
46. جرمياھ 32:15 (Jeremiah 32:15)
47. جرمياھ 44:15-19 (Jeremiah 44:15-19)
48. جرمياھ 31:33 (Jeremiah 31:33)
49. حزقيل 1:4-25 (Ezekiel 1:4-25)
50. حزقيل 3:14-15 (Ezekiel 3:14-15)
51. حزقيل 8:12 (Ezekiel 8:12)
52. مناجات 137 (Psalm 137)
53. يسمياھ 11:15,16 (Isaiah 11:15,16)
54. يسمياھ 51:9,10 (Isaiah 51:9,10) اها مستقل مناجات ٿي وئي. ڏسو مناجات 65:7;
- Job 3:8; 7:12; 77:16; 74:13,14
55. يسمياھ 46:1 (Isaiah 46:1)
56. يسمياھ 45:21 (Isaiah 45:21)
57. يسمياھ 43:11,12 (Isaiah 43:11,12)
58. يسمياھ 55:8,9 (Isaiah 55:8,9)
59. يسمياھ 19:24,25 (Isaiah 19:24,25)
60. ايخسودس 33:20 (Exodus 33:20)
61. ايخسودس 33:18 (Exodus 33:18)
62. ايخسودس 34:29-35 (Exodus 34:29-35)
63. ايخسودس (Exodus 40:34,35); حزقيل 9:3 (Ezekiel 9:3)
64. Cf. Psalms 74 and 104
65. ايخسودس 25:8,9 (Exodus 25:8,9)
66. ايخسودس 25:3-5 (Exodus 25:3-5)
67. ايخسودس (Exodus 39:32,43; 40:33; 40:2,17; 31:3,13)
68. ديوتيرونومي 5:12-17 (Deuteronomy 5:12-17)
69. ديوتيرونومي 14:1-21 (Deuteronomy 14:1-21)
70. پهاڪا 8:22,23,30,31
71. بن سرا (Ben Sirah) 24:3-6
72. "دي وسليم آف سولومن" 7:25-26
73. De Specialibus Legibus 1:43
74. "دي لائيف آف موزز (موسي)" 1:75; "گاد از اميوٽيبل" 62.

75. ابراهيم 121-3 (Abraham 121-3)
76. ابراهيم عليه السلام جي هجرت 34-35. (The Migration of Abraham)
77. شبات 312 (Shabbat 312)
78. Aroth de Rabba Nathan, 6.
79. لوئس جئڪب (Louis Jacobs) جو ڪتاب "فٿ" (Faith) (لنڊن 1968) صفحو 7.
80. Leviticus Rabba 8:2; Sotah 9b
81. Exodus Rabba 34:1; Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3
82. Baba Metzia 59b
83. Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80
84. ايوب (Job) تي تبصرو 11:7, 25:6 Mishna
85. ربي يوحانان بي. نپخا (Rabbi Yohanan b. Nappacha) هيئن چيو: "اهو جيڪو خدا جي ساراھ ۾ ڳالهائي ٿو ۽ حد کان وڌيڪ تعلق ڏيکاري ٿو ان جون دنيا مان پاڙون پئجي وينديون."
86. Genesis Rabba 68:9
87. B. Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.
88. B. Migillah 29a
89. Song of Songs Rabba 2; Jerusalem Sukkah 4.
90. Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy Rabba 7:2 based on Proverbs 8:34.
91. "ايڪٽس آف دي اپوسٽلس" 4:32 ۽ 19:6. Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus
92. Song of Songs Rabba 8:12.
93. Yalkut on Song of Songs 1:2.
94. Sifre on Deuteronomy 36.
95. اي مارمرسٽين (A. Marmorstein) جو ڪتاب "دي اولڊ ريبينڪ ڊاڪٽرائين آف گاڊ، دي نيمس اينڊ اٽريبيوٽس آف گاڊ" (آڪسفورڊ 1927) صفحو 171 کان 174.
96. Niddah 31b
97. Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; yalkut on Esther 5:2.
98. جيڪب اي نيوسنر (Jacob E. Neusner) جو ڪتاب "ويراٽيز آف جودائزمن ان دي فارميٽو ايڇ." ڏسو آرٿر گرين (Arthur Green) ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" ۽ جلد (لنڊن 1986 ۽ 1988) جلد پهرين صفحو 172 ۽ 173.
99. Sifre on Leviticus 19:8.
100. Mekhilta on Exodus 20:13.
101. Pisk Aboth 6:6; Horayot 13a.
102. سنهڊرين (Sanhedrin 4:5) 4:5
103. Baba Metzia 58b.
104. Arakin 15b.

باب ٽيون: عيسائيت جي شروعات

1. مرقس 1:18,11 (Mark 1:18,11)
2. مرقس 1:15. انهيءَ جو اڪثر هي ترجمو ڪيو وڃي ٿو: "خدا جي بادشاهي قائم ٿيڻ واري آهي." پر يونان وڌيڪ مضبوط آهي.
3. ڏسو گيزا ورمز (Geza Vermez) جو ڪتاب "جيسس دي جيو" (Jesus the Jew) لنڊن 1973 ۽ پال جانسن جو ڪتاب "اي مسٽري آف دي جيو" (A History of the Jews) لنڊن 1987.
4. متي 5:17-19 5. متي 7:12
6. متي 23 7. T.Sof 13:2
8. متي 17:2 9. متي 17:5
10. متي 17:20, مرقس 11:22-23
11. Astāsahasrika 15:293 in Edward Conze, Buddhism: Its Essence and development (آڪسفورڊ 1959), صفحو 125.
12. ڀڳونت گيتا: "ڪرشناز ڪائونسل ان وار" (Kirshna's Counsel in War) (نيو يارڪ, 1986) XI, 14 صفحو 97.
13. ساڳو: XI:21 صفحو 100.
14. ساڳو: XI:18 صفحو 100.
15. Galatians 1:11; 14
16. مثال لاءِ ڏسو Romans 12:5; 1 Corinthians 4:15; 2 Corinthians 2:17, 5:17
17. 1 Corinthians, 1:24
18. Quoted by Paul in the Sermon put on his lips by the author of the Acts of the Apostles 17:28. The quotation probably came from Epimanides.
19. Corinthians 15:41
20. Romans 6:4; Galatians 5:16-25; 2 Corinthians 5:17; Ephesians 2:15.
21. Colossians 1:24; Ephesians 3:1, 13; 9:3; 1 Corinthians 1:13.
22. Romans 1:12-18
23. Philippians 2:6-11
24. John 1:3 25. 1 John 1:1
26. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" 2:2
27. ساڳيو 2:9, 10
28. Joel 3:1-5
29. "ائڪٽس آف دي اپوسٽلس" 2:22-36
30. ساڳيو 7:48
31. Quoted in A.D. Nock, Conversion, The Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (آڪسفورڊ, 1933), صفحو 207.
32. Ad baptizandos, Homily 13:14 quoted in Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief (Princeton, 1979)p.259.

33. Account given by Irenaeus Heresies I. 1:1. Most of the writings of the early "heretics" were destroyed and survive only in the polemic of their orthodox opponents.
34. Hippolytus, Heresies, 7.21.4.
35. Irenaeus Heresies 1.5.3
36. Hippolytus heresies 8.15.1-2
37. لوقا 6:43 (Luke 6:43)
38. Irenaeus, Heresies 1.27.2
39. Tertullian, against Marcion, 1.6.1.
40. Origen, Against Celsus, 1.9.
41. Exhortation to the Greeks 59.2
42. ساڳيو 10.106.4
43. The Teacher 2.3.381
44. Exhortation to the Greeks 1.8.4
45. Heresies 5.16.2
46. Enneads 5.6
47. ساڳيو 5.3.11
48. ساڳيو 7.3.2
49. ساڳيو 5.2.1
50. ساڳيو 4.3.9
51. ساڳيو 4.3.9
52. ساڳيو 6.7.37
53. ساڳيو 6.9.9
54. ساڳيو 6.9.4
55. جاروسلا پيليڪن (Jaroslav Pelikan) "دي ڪرسچين ٽريڊيشن، اي هسٽري آف دي ڊولپمينٽ آف ڊاڪٽرائينس" 5 جلد، پهريون. "دي امرجنس آف دي ڪٽولڪ ٽريڊيشن" (شڪاگو، 1971) صفحو 103.

باب چوٿون: تثليث (عيسائين جو خدا)

1. ان ڳالهه جو راوي نيسا (Nyssa) وارو گريگوري (Gregory) آهي.
2. In a letter to Eusebius, his ally, and in the Thalia, quoted in Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, Early Arianism, A View of Salvation (لنڊن، 1981) صفحو 66.
3. ايريس: اپوسٽل ٽواليگزينڊر 2 (Arius, Epistle to Alexander, 2)
4. قول (Proverbs) 8.22 ۾ صفحي 81 ۽ 82 تي ڏنل.
5. يوحان 1.3 (John 1.3.) 6. يوحان 1.2 (John 1.2)
7. Philippians 2:6-11 ۾ صفحي 105 تي ڏنل.
8. ايريس: "اپوسٽل ٽواليگزينڊر" 6.2 (Arius, Epistle to Alexander, 6.2)
9. اٿاناسيئس: Against the Heathen, 41
10. اٿاناسيئس: On the Incarnation, 54

11. اهو عقيدتي منشور کان مختلف آهي جنهن کي عام طور تي نيسي مذهب (Nicene Creed) سمجهيو ويندو آهي جيڪو اصل ۾ قسطنطينيه جي ڪائونسل وقت 381ع ۾ مرتب ڪيو ويو هيو.
12. اٿاناسيئس: On the Synods of Ariminum and Seleucia, 41.1
13. اٿاناسيئس: "لائيف آف انتوني" 67.
14. باسل (Basil): "آن دي هولي اسپرٽ" 28:66
15. ساڳيو.
16. نيسا وارو گريگوري: "اگينسٽ يونوميس" 3 (Against Eunomius, 3)
17. نيسا وارو گريگوري: يونوميس جي ٻئي ڪتاب جو جواب.
18. نيسا وارو گريگوري: "لائيف آف موزز (موسي)" 2.164
19. باسل: "اپيسٽل" 234.1
20. "اوريشن" 31.8 (Oration 31.8)
21. نيسا وارو گريگوري: "ناٽ ٿري گاڊس."
22. جي. ايل. پريسٽيج (G.L. Prestige): "گاڊان پيٽرياسٽڪ ٿاٽ" (لنڊن, 1962), صفحو 300.
23. نيسا وارو گريگوري: "ناٽ ٿري گاڊس."
24. نازيانزس (Nazianzus) وارو گريگوري: اوريشن, 40:41.
25. نازيانزس (Nazianzus) وارو گريگوري: اوريشن, 29:6-10.
26. باسل: "اپيسٽل" 38:4
27. "آن دي ٽرائنٽي" (On the Trinity vii.4.7)
28. "ڪنفيشنس" (Confessions 1.1) ترجمو هينري ڪاڊوڪ (Henry Chadwick) آڪسفورڊ, 1991, صفحو 3.
29. ساڳيو (17) VII vii, صفحو 145.
30. ساڳيو (28) VII vii, صفحو 152.
31. ساڳيو (29) VII xii, صفحو 152 کان 153.
32. ساڳيو (26) X xvii, صفحو 194.
33. ساڳيو (38) V xxvii, صفحو 201.
34. ساڳيو.
35. "آن دي ٽرائنٽي" VIII.ii.3
36. ساڳيو
37. ساڳيو X.x.14
38. ساڳيو X.xi.18
39. ساڳيو
40. اينڊريو لوٿ (Andrew Louth): "دي اوريجنس آف دي ڪرسچين مسٽيڪل ٽريڊيشن" آڪسفورڊ 1983, صفحو 79.
41. آگسٽين: "آن دي ٽرائنٽي" xiii
42. ساڳيو
43. "اينڪاريدڊن" 26.27 (Enchyridion)
44. "آن دي فيميل ڊريس" (On the Female Dress I,I)

45. خط 243, 10 (letter 243, 10)
46. "دي لترل ميننگ آف جينيسس" IX,v,9.
47. خط 11.
48. ساڳيو.
49. "دي سيليسٽيل هيئررچي", I. (The Celestial Hierarchy, I)
50. "دي ڊوائين نيمس" (The Divine Names, II, 7.)
51. ساڳيو VII,3
52. ساڳيو XIII,3
53. ساڳيو VII,3
54. ساڳيو I
55. "مسيڪل ٿيلاجي", 3.
56. "دي ڊوائين نيمس", IV,3.
57. Ambigua, Migne, PG 91. 1088c.

باب پنجنون وحدانيت: اسلام جو خدا

1. سيرت ابن اسحاق, 145. A.Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" (لنڊن, 1955) صفحو 160.
2. سورت 96 آيت 1. محمد اسد پنهنجي ترجمي ۾ قرآن شريف جي مخفي ٻولي کي سمجھڻ لاءِ ڏنگين ۾ لفظن جي واڌاري سان مدد ڪري ٿو.
3. سيرت ابن اسحاق, 153. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 106.
4. ساڳيو.
5. جلال الدين سيوطي جو ڪتاب "الاتقان في العلوم الاقارن". روڊنسن (Rodinson) جو ڪتاب "محمد": ترجمو ايڻي ڪارٽر (لنڊن, 1971) صفحو 74.
6. بخاري حديث 1.3. مارٽن لنگس (Matrin Lings) جي ڪتاب "محمد, هز لائيف بئسڊ آن دي ارليئيست سورسز" (لنڊن, 1983) جي صفحي 44 تي.
7. "ايڪسپوسچوليشن ائنڊ رلاءِ" (Expostulation and Rely)
8. سورت 42 آيت 7.
9. سورت 88 آيت 21 ۽ 22.
10. سورت 96 آيت 6 کان 8.
11. سورت 92 آيت 18; سورت 9 آيت 103; سورت 63 آيت 9; سورت 102 آيت 1.
12. سورت 24 آيت 1 ۽ 45.
13. سيرت ابن اسحاق, 227. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 159.
14. سيرت ابن اسحاق, 228. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 158.
15. جارج اسٽينر (George Steiner) جو ڪتاب "ريٽل پريزنس, از ڊيٽرائٽي ٽنگ ان وات وٽي سي؟" (لنڊن 1989) صفحو 142 ۽ 143.

16. ڪيرن آرم اسٽرانگ جو ڪتاب "محمد اي ويسٽرن اٽيمپٽ ٿو اندرستڻڊ دي اسلام" (لنڊن، 1991) صفحو 108 کان 117.
17. سيد حسين نصر جو ڪتاب "گاڏ" ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي " (لنڊن، 1987) صفحو 321.
18. ڪيرن آرم اسٽرانگ جو ڪتاب "محمد اي ويسٽرن اٽيمپٽ ٿو اندرستڻڊ دي اسلام" (لنڊن، 1991) صفحو 21 کان 44، 86 کان 88.
19. سيرت ابن اسحاق، 362. Guillaume جو ترجمو "دي لائيف آف محمد" صفحو 246.
20. علي شريعتي جو ڪتاب "حج" ترجمو لعل بختيار (تهران، 1988) صفحو 54 کان 56.
21. سورت 33 آيت 35.
22. سيد حسين نصر جو ڪتاب "دي سگنيفيڪنس آف دي سنت اينڊ حديث" ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي " صفحو 107 ۽ 108.
23. I John 1.1
24. ڊبليو. منٽگمرى واٽ (W. Montgomery Watt) جو ڪتاب "فري ول ائنڊ پريڊيسٽينيشن ان ارلي اسلام" (لنڊن، 1948) صفحو 139.
25. ابوالحسن ابن اسماعيل الاشعري: فلڪت 1.197. (اي جي. وينسنڪ (A. J. Wensinck) جي ڪتاب "دي مسلم ڪريڊ، اٽز جينيئس اينڊ هسٽاريڪل ڊولپمينٽ" (ڪئمبرج، 1932) ۾ صفحي 67 ۽ 68 تي حوالي طور ڏنل.

باب ڇهون: فلاسافرن جو خدا

1. آر. ولزر (R. Walzer) طرفان ڪيل ترجمو "اسلامڪ فلاسافي". سيد حسين نصر جي ڪتاب "ٽيالا جي، فلاسافي ائنڊ اسپريچوئلٽي" ان اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيستيشنس " (لنڊن، 1991) ۾ صفحي 411 تي حوالي طور ڏنل.
2. انهيءَ ڪري جوامي پئي ايران جي "ري" شهر جا رهاڪو هيا.
3. عظيم نانجي جي ڪتاب "اسماعيليت" ۾ حوالي طور آيل. سيد حسين نصر جي ڪتاب "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: فائونڊيشن" (لنڊن، 1987) صفحو 195 ۽ 196.
4. ڏسو هينري ڪوربن (Henri Corbin) جو ڪتاب "اسپريچوئل باڊي ائنڊ سيليشيئل آرٽ، فرام مزدڪئن ايران ٿو شيء ايران." (ترجمو: ننسي پرسن (Nancy Pearson) لنڊن، 1990، صفحو 51 کان 72.
5. ساڳيو صفحو 51.
6. رسائل جلد پمريون، صفحو 76. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1970) ۾ صفحي 193 تي آيل.
7. رسائل جلد چوٿون صفحو 42. ساڳيو صفحي 187 تي آيل.
8. "ميٽافزڪس" XII, 1047b, 32.

9. امام غزالي جو ڪتاب "المنقذ الضلال". ڊبليو منتگمري واٽ جي ترجمي "دي فئيٿ ائنڊ پريڪٽس آف الغزالي" (لنڊن، 1953) ۾ صفحي 20 تي آيل.
10. جان بوڪر (John Bowker) جي ڪتاب "دي رليجس امئجنيشن ائنڊ دي سينس آف گاڊ" (آڪسفورڊ، 1978) ۾ صفحي 202 تي.
11. مغربي اسڪالرن جڏهن انهي ڪتاب کي پڙهيوت ته اهي اهو سمجهڻ لڳا ته امام غزالي هڪڙو فيلسوف هيو.
12. امام غزالي جو ڪتاب "المنقذ الضلال". ڊبليو منتگمري واٽ جي ترجمي "دي فئيٿ اينڊ پريڪٽس آف الغزالي" (لنڊن، 1953) صفحو 59.
13. جان بوڪر جي ڪتاب "دي رليجس امئجنيشن اينڊ دي سينس آف گاڊ" (آڪسفورڊ، 1978) ۾ صفحي 222 کان 226 تي.
14. سورت 24 آيت 35 ڏسوهن ڪتاب جو صفحو 188.
15. مشڪات الانوار. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيو يارڪ ۽ لنڊن، 1970) ۾ صفحي 278 تي آيل.
16. Kuzari, Book II, quoted in J. Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature (London, 1912), P.257.
17. سورت 3 آيت 5.
18. فخري جو ڪتاب "اي هسٽري آف اسلامڪ فلاسافي" صفحو 313 ۽ 314.
19. جوليس گٽمن (Julius Guttman) جي ڪتاب "فلاسافيز آف جوڊازم دي هسٽري آف جيوش فلاسافي فرام ببلڪل ٽائيٽس ٽو فرانس روزنزويگ" ترجمو: ڊيوڊ ڊبليو سلورمن (David W. Silverman) (لنڊن ۽ نيويارڪ، 1964) صفحو 179.
20. Quoted in Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature (London, 1912), P.245.
21. شروعاتي صليبي روين لاءِ ڏسو ڪيرن آرم اسٽرانگ جو ڪتاب "هولي وار دي ڪروسيدس ائنڊ ڊيئر امپيڪٽ آن ٽوڊيز ورلڊ". (نيويارڪ، 1991 ۽ لنڊن 1992) صفحو 49 کان 75.
22. "ايڪسپوزيشن آف سيليسٽيل هيئررچي" 2.1.
23. Periphsean, Migne, PL, 426C-D
24. ساڳيو PL, 4287B
25. ساڳيو PL, 680D-681A
26. ساڳيو PL, 680D-681A
27. ولاديمر لوسڪي (Vladimir Lossky) جو ڪتاب "دي مسٽيڪل ٿيلاجي آف دي ايسٽرن چرچ" (لنڊن، 1957) صفحو 57 کان 65.
28. Monologion I

29. Proslogion I
30. Proslogion 2 يسمياھ 7:9 تي تبصرو.
31. جان مئڪري (John Macquarrie) جو ڪتاب "ان سرچ آف ڊيٽي: ائن ايسي آن ڊائليڪٽيڪل ٽيئيزم" (لنڊن، 1984) صفحو 201 ۽ 202.
32. قرون وسطيٰ جي روايتن موجب اهو پيالو يا ٽالهي جيڪو حضرت عيسيٰ عليه السلام عشاءِ رباني وقت استعمال ڪيو ۽ صليب تي چاڙهڻ وقت جنهن ۾ رت ڀريو ويو. (سنڌيڪار).
33. Epistle 191.1
34. هينري ايڊمس (Henry Adams) جو ڪتاب "مونٽ سينٽ- مشل ائنڊ چارٽرس" (Mont Saint-Michel and Charters), لنڊن، 1986، صفحو 296.
35. آر اسٽرانگ جو ڪتاب "هولي وار" صفحو 199 کان 234.
36. ٿامس اڪيناس: De Potentia, q.7, a.5, ad.14.
37. Summa theologiae ia, 13,11.
38. "دي جرنلي آف دي مائينڊ توڳاڊ" 6.2.
39. ساڳيو 3.1
40. ساڳيو 1.7

باب ستون: صوفين جو خدا

1. جان مئڪري جو ڪتاب "ٽئڪنگ اپاٿوٽ گاڊ" (لنڊن، 1957) صفحو 34.
2. Higigah 14b, quoting Psalms 101:17; 116:15; 25:16
3. لوئس جئڪب: "دي جيوش مسٽڪس" (جيروسلیم، 1976، لنڊن، 1990) صفحو 23.
4. 2 Corinthians 2:2-4
5. "دي سانگ آف سانگس" 5:10-15
6. ٽي. ڪارمي (T. Carmi): "دي پنڱشن بوڪ آف هيبريو ورس" (لنڊن، 1981) صفحو 199.
7. هينري چاڊوڪ: "ڪنفيشنس" IX,24 (آڪسفورڊ، 1991) صفحو 171.
8. جوزف ڪئمپيل (هل مويرس سان گڏ): "دي پاور آف مٿ" (نيويارڪ، 1988) صفحو 85.
9. اينيمري شمل: "ائنڊ محمد از هز ميسينجر. دي وينيريشن آف دي پرافيٽ ان اسلامڪ پيئٽي" (چئپل هل ۽ لنڊن، 1985)، صفحو 161 کان 175.
10. هينري چاڊوڪ: "ڪنفيشنس" IX,24 (آڪسفورڊ، 1991) صفحو 171.
11. "ڪنفيشنس" IX,25، صفحو 171 ۽ 172.
12. ساڳيو.
13. Morals on Job v.66
14. ساڳيو xxiv.11
15. Homilies on Ezekiel II,ii,1
16. "سانگ آف سانگس تي تبصرو" 6.

17. "ايسٽلس" 234.1
18. "آن پريٽرس" 67. 19. ساڳيو 71.
20. Ambigua, PG.91.1088c
21. Peter Brown with Sabine MacCormack, 'Artifices of eternity', in Brown, Society and the Holy in Late Antiquity (London, 1992) p.212.
22. نائيسفورس: "گريٽر اپولاجي فار دي هولِي امٽجز" 70.
23. "ٽيالاجيڪل اوريشنس" 1.
24. "ايٽيڪل اوريشنس" 1.3
25. "اوريشنس" 26
26. "ايٽيڪل اوريشنس" 5.
27. "هامس (مناجاتون) آف ڊوائين لو. 28.114-15, 160-2.
28. "اينسائيڪلوپيڊيا آف اسلام" (ليڊن Leiden, 1913) تصوف تي حاشيو.
29. "صوفي ازم. اٺن اڪائونٽ آف دي مسٽڪس آف اسلام." ترجمو آر. اي. نڪولسن (لنڊن, 1950) صفحو 43.
30. آر. اي. نڪولسن: "مسٽڪس آف اسلام." (لنڊن, 1963) صفحو 115.
31. Narrative, quoted in Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization 3 Vols, (Chicago, 1974, I, p.404.
32. اربيري (Arberry): "صوفي ازم" صفحو 59.
33. آر. اي. نڪولسن: "مسٽڪس آف اسلام." (لنڊن, 1963) صفحو 151.
34. اربيري (Arberry): "صوفي ازم" صفحو 60.
35. سورت بقر آيت 32.
36. حڪمت الاشراف. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "اسپريچوئل پاڊي اينڊ سيليسشيل آرٿ. فرام مزددين ايران توشيع ايران" ۾ حوالي طور آيل. ترجمو: نيسي پرسن (Nancy Pearson) لنڊن, 1990, صفحو 168 ۽ 169.
37. Mircea Eliade, shamamism, p.9 508.
38. جي. پي. سارتر (J.P. Sartre) "دي سيڪالاجي آف دي امٽجنيشن." (لنڊن, 1972) پاسر (Passim).
39. فتوح المڪيه جلد ٻيو صفحو 326. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "ڪريٽو اميجنيشن ان دي صوفي ازم آف ابن عربي" ۾ حوالي طور آيل. ترجمو: Ralph Manheim (لنڊن, 1970) صفحو 330.
40. The Diwan, Interpretation of Ardent Desires. ساڳيو ترجمو: Ralph Manheim, (لنڊن, 1970) صفحو 138.
41. La Vita Nuova (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p.29-30.

42. Purgatory xvii, 13-18(trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p.196.
43. وليمر شٽڪ (William Chittick): "ابن العربي ائڊ هز اسڪول." سيد حسين نصر واري ڇاپي "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيسٽيشنس" (نيويارڪ ۽ لنڊن, 1991) ۾ صفحو 61.
44. سورت 18 آيت 69.
45. هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "ڪريٽو اميجنيشن ان دي صوفي ازم آف ابن عربي" ۾ حوالي طور آيل. صفحو 111.
46. وليمر شٽڪ (William Chittick): "ابن العربي ائڊ هز اسڪول." سيد حسين نصر واري ڇاپي "اسلامڪ اسپريچوئلٽي: مئنيفيسٽيشنس" (نيويارڪ ۽ لنڊن, 1991) ۾ صفحو 58.
47. ماجد فخري: "اي هستري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن, 1970) صفحو 282.
48. آر. اي. نڪولسن: "دي منتڪس آف اسلام" صفحو 105.
49. آر. اي. نڪولسن: "ايسٽرن پوئٽري اينڊ پروز" (ڪئمبرج, 1922) صفحو 148.
50. "مثنوي", I, i, هوجسن (Hodgson) جي ڪتاب "دي وينچرس آف اسلام", 2, صفحو 250.
51. "ٽيچنگ اسٽوريز ائڊ ليٽرس آف رومي" ترجمو ۽ ڇاپو Coleman Banks and John Moyne (پٽني Putney, 1988) صفحو 20.
52. "سانگس آف يونٽي", جرشوم شوليم (Gershom Scholem) جي ڪتاب "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مسٽزم", ٻيو ڇاپو (لنڊن, 1995) صفحو 108.
53. ساڳيو صفحو 11.
54. جرشوم شوليم جي ڪتاب "دي زهر (Zohar), دي بوڪ آف اسپلينڊر" (نيويارڪ, 1949) ۾ صفحو 27.
55. ساڳيو.
56. شوليم: "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مسٽزم", صفحو 136.
57. ساڳيو صفحو 142.
58. Quoted in J.C. Clark, Meister Eckhart, An introduction to the Study of his works with an Anthology of his Sermons (London, 1957), p.28.
59. Simon Tugwell, 'Dominican Spirituality' in Louis Dupre and Don. E. Saliers (ed) Christian Spirituality III (New York and London, 1989), p.28
60. Quoted in J.C. Clark, Meister Eckhart, An introduction to the Study of his works with an Anthology of his Sermons (London, 1957), p.40.
61. Sermon, 'Qui Audit Me Non Confundetur' in R. B. Blakeny (trans) Meister Eckhart, A New Translation, (New York, 1957), p.204.
62. ساڳيو صفحو 288.

63. 'On Detachment' in Edmund Coledge and Bernard McGinn (ed and trans) Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence (London, 1981), p.87.
64. Theophanes, PG. 932D (My italics)
65. Homily, 16
66. Triads 1.3.47

باب اٺون: سڌارڪن (مُصلحين) جو خدا

1. مجمع الرسائل. مجيد فخري جي ڪتاب "اي هستري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1970) ۾ صفحو 351 تي.
2. مائل جي. ايس. هوڊسن (Marshall G.S. Hodgson) جو ڪتاب "ڏي وينچر آف اسلام ڪنسانس ائنڊ هستري ان اي ورلڊ سولائيزيشن." 3 جلد (شڪاگو، 1974) جلد 2 ۾ صفحو 334 کان 360.
3. ڪتاب الحڪمت العرشيه هينري ڪوربن (Henri Corbin) جي ڪتاب "اسپريچوئل باڊي ائنڊ سيليشنل آرٽ، فرام مزدین ايران تو شيعا ايران" ترجمو ننسي پرسن (Nancy Pearson)، لنڊن، 1990، صفحو 166.
4. ايم. ايس. راشڊ جي ڪتاب "اقبالس ڪنسيپٽ آف گاڊ"، (لنڊن، 1981) ۾ صفحي 103 ۽ 104.
5. جرشور شوليم جو ڪتاب "ميجر ٽرينڊس ان جيوش مستسزم" ٻيو ڇاپو (لنڊن، 1955) صفحو 253.
6. ساڳيو صفحو 271؛ لوريانڪ قبالا لاءِ پڻ ڏسو (1) شوليم جو ڪتاب "ڏي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊيئزم اينڊ اڌر ايسيز ان جيوش اسپريچوئلتي" (نيويارڪ، 1971) صفحو 43 کان 48؛ (2) آر.جي. زوي ويبلوسڪي (R.J.Zwi Weblosky) "ڏي سٽفڊ روائيول اينڊ ائز آفٽرمٿ" آرٽر گرین واري (ايڊيشن) ۾ "جيوش اسپريچوئلتي" 2 جلد (لنڊن، 1986، 1988) جلد ٻيو، (3) ساڳي ۾ جيڪب ڪٽز (Jacob Katz) جو مضمون "هلاڪا اينڊ قبالا ائز ڪامپيٽنگ ڊسپيلينس آف اسٽڊي"، (4) ساڳي ۾ لارنس فائن (Laurence Fine) جو مضمون "ڏي ڪنٽيمپلٽو پريڪٽس آف يهودم ان لوريانڪ قبالا"، (5) ساڳي ۾ لوئس جنڪب جو مضمون "ڏي اپ لفٽنگ آف ڏي اسپارڪس ان لئٽر جيوش مستسزم".
7. "ڏي مائونٽ آف ڪنٽيمپلشن، 4.
8. ٿامس ڪيمپس: "ڏي اميٽيشن آف ڪرسٽ" (ترجمو: ليو شرلي پول)، هارمنڊسورٿ، 1953، جلد 1، ڀاڱو پهريون صفحو 27.
9. رچرڊ ڪيڪاڦر (Richard Keickhafer): "ميجر ڪرنٽس ان ليت ميڊيول ڊووشن" جِل رٽ (Jill Ritt) ايڊيشن ۾ "ڪرسچين اسپريچوئلتي: هاءِ مڊل ايجز ائنڊ رفارميشن" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1989)، صفحو 87.

10. ناروچ (Norwich) واري جوليان (Julian): "روپليشنس آف ڊوائين لو". ترجمو ڪلفٽن وولٽرس (Clifton Wolters), لنڊن, 1981, صفحو 87, 88.
11. Enconium santi Tomac Aquinatis quoted in William J. Bouwsme, 'The Spirituality of Renaissance Humanism' in Raitt, Christian Spirituality, p.244.
12. letter to his brother Gherado, December, 2, 1348 in David Thompson (ed), Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works (New York, 1971), p.90.
13. چارلس ٽرنڪاس (Charles Trinkaus): "دي پوٽ ائز اي فلاسافر: پيٽراچ ائنڊ دي فارميشن آف رينيزنس ڪانشنيس" (نيوهيون, 1979), صفحو 87.
14. Of Learned Ignorance, I.22.
15. On Possibility and Being in God, 17.5.
16. نارمن ڪوهن: "يورپس انر ڊيمنس" (لنڊن, 1976).
17. الستر اي مئڪ گرٿ (Alister E. McGrath): "رفارميشن ٿاٽ, ائن انٽروڊڪشن" (آڪسفورڊ ۽ نيويارڪ, 1988), صفحو 73.
18. Commentary on Psalm 90.3.
19. Commentary on Galatians 3.19.
20. مئڪ گرٿ: "رفارميشن ٿاٽ" صفحو 74.
21. I Corinthians 1.25.
22. هيڊلبرگ (Heidelberg) ڊسپيوٽيشن, 21.
23. ساڳيو 19-20
24. ساڳيو
25. جاروسلاو پيليڪن (Jaroslav Pelikan): "دي ڪرسچين ٽريڊيشن, اي هسٽري آف دي ڊولپمينٽ آف ڊوگماز" 5 جلد, 4, "رفارميشن آف چرچ ائنڊ ڊوگماز" (شڪاگو ۽ لنڊن, 1984), صفحو 156.
26. Commentary on Galatians 2.16.
27. "ايٿيڪل اوريشنس" 5.
28. Small Catechism 2.4. پيليڪن: "رفارميشن آف چرچ" ۾ صفحو 161. 29. الستيئر اي مئڪ گرٿ (Alastair McGrath): "اي لائيڊ آف جان ڪالون, اي اسٽڊي ان دي شپنگ آف ويسٽرن ڪلچر" (آڪسفورڊ, 1990), صفحو 7.
30. ساڳيو صفحو 251
31. "انسٽيٽيوٽس آف دي ڪرسچين رليجن" I, xiii, 2.
32. پيليڪن: "رفارميشن آف چرچ", صفحو 327.
33. ززينڊورف (Zinzendorf): ساڳئي "رفارميشن آف چرچ" ۾ صفحو 326.
34. مئڪ گرٿ: "رفارميشن ٿاٽ" صفحو 87.
35. مئڪ گرٿ: "اي لائيڊ آف ڪالون" صفحو 90.
36. وليمر جيمس (William James) "دي ويراٿيز آف رليجس ايڪسپيريئنس" مارتين اي مارتني (Martine E. Marty) وارو ڇاپو (نيويارڪ ۽ هارمنڊسورٿ, 1982) صفحو 127 کان 185.

37. جان بوسي (John Bossy): "ڪرسچئنٽي ان ڊي ويسٽ 1400-1700" (آڪسفورڊ ۽ نيويارڪ، 1985) صفحو 96.
38. مئڪ گريٽ: "اي لائيٽ آف ڪالون" صفحو 209 کان 245.
39. R.C. Lovelace, 'Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church' in Louis Dupre and Don E. saliers (eds) Christian Spirituality: Post Reformation and Modern (New York and London, 1989), p.313.
40. "ڊي اسپريچوئل اينسرس سائيوز" 230.
41. Quoted in Hugo Rahner SJ, Ignatius the Theologian (trans. Michae; barry) (London, 1968), p.23.
42. پيليڪن: "ڊي ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائڊ ماڊرن ڪلچر" (1700 کان)، شڪاگو ۽ لنڊن، 1989، صفحو 39.
43. Lucien Febvre, The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelias (trans. Beatrice Gottlieb) (Cambridge Mass, and London, 1982) p.351.
44. ساڳيو صفحو 355 ۽ 356.
45. Quoted in J.C. Davis, Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians (Cambridge, 1986) p.114.
46. مئڪ گريٽ: "اي لائيٽ آف جان ڪالون" صفحو 131.
47. Quoted in Robert S. Westman, 'The Copernicans and the Churches' in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds), God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986) p.87.
48. Psalm 93:1; Ecclesiastical 1:5; Psalm 104:19.
49. William R. Shea, 'Galileo and the Church' in Lindberg and Numbers (eds), God and Nature, p.125.

باب نائون: روشن خيالي

1. اها عبارت بليز پاسڪل (Blaise Pascal) جي "پينسيوز" (Pensees) تان ڪنيل آهي. ترجمو ۽ ايڊيشن: اي. جي. ڪريلشيمر (A.J. Krailsheimer)، (لنڊن، 1966)، صفحو 309.
2. "پينسيوز" 919.
3. ساڳيو 198.
4. ساڳيو 418.
5. ساڳيو 919.
6. ساڳيو 418.
7. "رومنس" (Romans) 1.19-20.
8. ريني ڊيڪارٽ: "اي ڊسڪورس آن ميٿڊ اي ٽي سي" ترجمو جي. ويچ (J. Veitch) (لنڊن، 1912) 2.6.19.

9. ريني ڊيڪارٽ: "ڊسڪورس آن ميٿڊ، آپٽيڪس، جاميٽري ائنڊ ميٿرالاڄي" ترجمو: پال جي. اولسڪئمپ (Paul J. Olscamp), انڊياناپولس (Indianapolis), 1965, صفحو 263.
10. ساڳيو صفحو 361.
11. اي آر. هل ۽ ايل. ٽلنگ (A.R. Hall and L. Tilling), وارو ايڊيشن: "ڊي ڪريسپانڊنس آف آئزڪ نيوٽن، 3 جلد (ڪئمبرج، 1959 کان 1977)، 10 ڊسمبر، 1962، III، صفحو 234 ۽ 235.
12. ساڳيو شمارو 10 جنوري، 1963، صفحو 240.
13. Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (trans. Andrew Motte, ed. Florian Cajori) (Berkeley, 1934), p.344-346.
14. 'Corruptions of Scripture', quoted in Richard S. Westfall, 'The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kelper, 'Descartes and Newton' in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds) *God and Nature; Historical essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.231.
15. ساڳيو صفحو 231 ۽ 232.
16. جاروسلاو پيليڪن: "ڪرسچين ٽريڊيشن، اي هسٽري آف ڊي ڊولپمينٽ آف ڊاڪٽرائينس" 5 جلد، پنجنون "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر (سينس 1700)" شڪاگو ۽ لنڊن، 1989، صفحو 66.
17. ساڳيو صفحو 105.
18. ساڳيو صفحو 101.
19. ساڳيو صفحو 103.
20. "پٿراڊائيز لاسٽ" بوڪ 3، سٽون 113 کان 119، 124 کان 128.
21. فرانڪوئز ميري ڊي وولٽيئر: "فلاسافيڪل ڊڪشنري" (ترجمو: ٿيوڊور بيسٽرمن Theodore Besterman), لنڊن، 1972، صفحو 357.
22. ساڳيو صفحو 57.
23. پال جانسن: "اي هسٽري آف ڊي جيوڙ" (لنڊن، 1987)، صفحو 290.
24. بارخ اسپنوزا (Baruch Spinoza): "اي ٿيلاجيڪو - پوليٽيڪل ٽريٽائيز" (ترجمو: آر. ايڇ. ايلوز R.H.M. Elwes), نيو يارڪ، 1951، صفحو 6.
25. پيليڪن: "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر" صفحو 60.
26. ساڳيو صفحو 110.
27. شرود ايليٽ ورت (Sherwood Eliot Wirt) وارو ايڊيشن: "اسپريچوئل اوپڪنگنگ: ڪلاسيڪل رائٽنگس آف ڊي ايتينٽ سينچري ڊووشنس تو انسپائر ائنڊ هيلپ ڊي ٽوئنٽيٿ سينچري ريڊر" (ٽرننگ Tring, 1988)، صفحو 9.
28. البرٽ سي. آئوٽلر (ايڊيشن) جان ويزلي (John Wesley): "رائٽينگس، 2 جلد (آڪسفورڊ ۽ نيو يارڪ، 1964)، صفحو 194 کان 196.
29. پيليڪن: "ڪرسچين ڊاڪٽرائين ائنڊ ماڊرن ڪلچر" صفحو 125.
30. ساڳيو صفحو 126.

31. جارج ٽڪيل س ج (George Tickell SJ): "دي لائيٽ آف بليسڊ مارگرٽ مٿي" (لنڊن, 1890), صفحو 258.
32. ساڳيو صفحو 221.
33. Samuel Shaw, *Communion with God*, quoted in Albert C. Outler, 'Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York and London, 1989), p.245.
34. ساڳيو صفحو 248.
35. نورمن ڪوهن: "دي پرسون آف دي ملينيم رووليوشنري ملينيرينس ائنڊ مسٽيڪل انارڪسس آف دي مڊل ايڇز" (لنڊن, 1970 ايڊيشن), صفحو 172.
36. ساڳيو صفحو 173.
37. ساڳيو صفحو 174.
38. ساڳيو صفحو 290.
39. ساڳيو صفحو 303.
40. ساڳيو صفحو 304.
41. ساڳيو صفحو 305.
42. ايليت ورت وارو ايڊيشن: "اسپريچوئل اويڪنگ" صفحو 110.
43. ساڳيو صفحو 112.
44. ايلن هيمرٽ: "رليجن اينڊ دي آمريڪن مائينڊ: فرام دي گريٽ اويڪنگ تو دي رووليوشن" (ڪئمبرج, ماس (Mass), 1968), صفحو 43.
45. ساڳيو ۾ "اٽن ايسي آن دي ٽرائٽي" صفحو 62 ۽ 63.
46. ساڳيو صفحو 101.
47. ساڳيو ۾ اليگزينڊر گورڊن ۽ سيموئل ڪئسي جا تبصرا. صفحو 167.
48. جرشوم شوليم: "شبيتائي زيو" (پرنسٽن, 1973).
49. جرشوم شوليم: "دي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊائزم ائنڊ اڌر ايسيز آن جيوش اسپريچوئلٽي" ۾ "ريڊيمپشن ٽروسن" (نيويارڪ, 1971), صفحو 124.
50. ساڳيو صفحو 130.
51. ساڳيو.
52. ساڳيو.
53. ساڳيو صفحو 136.
54. شوليم: "نيوٽرلائيزيشن آف ميسيانزم ان ارلي هيسيدزم" ساڳيو ۾ صفحو 190.
55. شوليم: "ڊيوڪٽ آر ڪميونين وٽ گاڊ" ساڳيو ۾ صفحو 207.
56. لوئس جنڪب: "دي اپ لفٽنگ آف دي اسپارڪس", آرٿر گرڊن جي ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" 2 جلد (لنڊن, 1986 ۽ 1988) جلد 2, 118 کان 121.
57. ساڳيو صفحو 125.
58. شوليم: "ڊيوڪٽ (Devekut) ان دي ميسيانڪ آئيڊيا ان جوڊائزم" صفحو 226 ۽ 227.
59. آرٿر گرڊن: "ٽائپلاڇيز آف ليڊرشپ ائنڊ هيسيدڪ زادڪ" ان جيوش اسپريچوئلٽي. II, صفحو 132.

60. سفرا ڊي-زينيوتا (ترجمو: آر. جي. زا. وريلو سڪي) لوئس جئڪب جي ايڊيشن ۾ "دي جيوش مستڪس" (جيروسلیم، 1976 ۽ لنڊن، 1990) صفحو 171.
61. ساڳيو صفحو 174.
62. آرنلڊ ايڇ. توانبي: "اي اسٽڊي آف هسٽري" 12 جلد (آڪسفورڊ، 1934 کان 1961)، جلد ڏهون صفحو 128.
63. البرٽ آئنسٽائن: "اسٽرئنج از اور سٽيوٽيشن هيئر آن ارٿ" جا وروسلاو پيليڪن جي ايڊيشن ۾ "ماڊرن رليجس ٿاٽ" (بوسٽن، 1990)، صفحو 204.
64. رشل ايلن (Rachel Elin): "هباد (HaBaD): دي ڪنٽيمپلنٽو ايسينٽ تو گاڏ" آرٿر گرین جي ايڊيشن ۾ "جيوش اسپريچوئلٽي" جلد 2، صفحو 161.
65. ساڳيو صفحو 196.
66. مائيڪل جي. بڪلي (Michael J. Buckley): "اٽ دي اوريجنس آف ماڊرن اٿيٽزم" (نيوهيٽن ۽ لنڊن، 1987) صفحو 225.
67. 'A Letter to the Blind for Those Who See' in Margaret Jourdain (trans. and ed) Didrot's Early Philosophical Works (Chicago, 1966), p.113-114.
68. Pavi Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, The System of Nature or Laws of the Moral and Physical world (trans. H.D. Robinson) 2 Vols (New York, 1835), I, p.22.
69. ساڳيو جلد 2، صفحو 227.
70. ساڳيو جلد 1، صفحو 174.
71. ساڳيو جلد 2، صفحو 232.

باب ڏهون: خدا جي عدم موجودگي؟

1. ايم. ايڇ. ابرمس: "نيچرل سپرنيچرلزم: ٽريڊيشن ائنڊ روليوشن ان رومانٽڪ لٽريچر" (نيويارڪ، 1971)، صفحو 66.
2. 22 نومبر، 1817، "دي ليٽرس آف جان ڪيٽس"، ايڇ. اي. رولنس (ايڊيشن)، ٻه جلد (ڪئمبرج، ماس (Mass)، 1958)، صفحو 184 ۽ 185.
3. جارج ۽ ٿامس ڪيٽس ڏانهن، 21 ڊسمبر، 1817، ساڳيو ڪتاب صفحو 191.
4. "دي پريليوڊ" II، 256 کان 264.
5. "لائينس ڪمپوزڊ اي نيو مائيلاز ابو ٽنٽرن ائبي" 37 کان 49.
6. "ايخسپوسچوليشن ائنڊ ريلاءِ"؛ "دي ٽيبل ٽرنڊ."؛
7. "ٽنٽرن ائبي" 94 کان 102.
8. "اوڊ ٽو ڊيوٽي" (Ode To Duty)؛ "دي پريليوڊ XII" 316.
9. "انٽروڊڪشن ٽو دي سانگس آف ايخسپيريئنس" 6 کان 10.
10. Jerusalem 33:1-24.
11. ساڳيو 23-28:96.

12. شلرمچر: "دي ڪرسچين فيٿ" (ترجمو: ايڇ. آر. مئڪنٽوش ۽ جي. ايس. اسٽيورڊ)، ايڊنبرگ، 1928.
13. ساڳيو صفحو 12.
14. البرٽ رشل: "ٿيلاجي ائڊميٽافزڪس" (پيوچاپو) (بون، Bonn، 1929)، صفحو 29.
15. جان مڪري: "ٽئڪنگ اباڻوٽ گاڊ" (لنڊن، 1978)، صفحو 162.
16. "ڪنٽريبيوشن تو دي ڪرئڪ آف هيگلس 'فلاسافي آف دي رائيٽ': جارسلاو پيليڪن (ايڊيشن) پر "ماڊرن رليجس ٿاٽ" (بوستن، 1990)، صفحو 80.
17. فريڊرڪ نٽشي: "دي گي سائنس" (The Gay Science)، نيويارڪ، 1974، صفحو 125.
18. فريڊرڪ نٽشي: "دي ائنٿيڪرسٽ ان دي ٽلائيٽ آف گاڊس ائڊ دي ائنٿيڪرسٽ" (ترجمو: آر. جي. هولنگڊيل)، لنڊن، 1968، صفحو 163.
19. سگمنڊ فريوڊ: "دي فيوچر آف ائن اليوشن" (اسٽئنڊرڊ ايڊيشن)، صفحو 56.
20. فريڊرڪ نٽشي: "ڏس اسپوڪ زاراسترا، اي بوڪ فار ايووري ون ائڊ نو ون" (ترجمو: آر. جي. هولنگڊيل)، لنڊن، 1961، صفحو 217.
21. الفريڊ لارڊ ٽينيسن: "ان ميموريم"، liv، 18-20.
22. Quoted by William Hamilton in 'The New Optimism- From Prufrock to Ringo' in Thomas J.J. Altizer and William Hamilton (ed) Radical Theology and the Death of God (New York and London, 1966).
23. مائيڪل گلسينن (Michael Gilsenan): "رڪگنائيزنگ اسلام رليجن ائڊ سوسائٽي ان دي ماڊرن مڊل ايسٽ" (لنڊن ۽ نيويارڪ، 1985)، صفحو 38.
24. لارڊ ڪرومر: "ماڊرن اڇيٽ" 2 جلد (نيويارڪ، 1908)، جلد 2، صفحو 146.
25. راءِ متحدہ (Roy Mottahedeh): "دي مشنل آف دي پرائيٽ، رليجن ائڊ پولٽڪس ان ايران" (لنڊن، 1985) صفحو 183 ۽ 184.
26. رسالہ التوحيد. ماجد فخري جي ڪتاب "اي هستري آف اسلامڪ فلاسافي" (نيويارڪ ۽ لنڊن، 1971)، صفحو 478 تي حوالي طور آيل.
27. ولفريڊ ڪانٽويل سمٿ: "اسلام ان ماڊرن هستري" (پرنسٽن ۽ لنڊن، 1957)، صفحو 95.
28. ساڳيو صفحو 146، پڻ الازهر جي تجزي لاءِ ڏسو صفحو 123 کان 160.
29. ايليزر شويڊ (Eliezer Schweid): "دي لئڊ آف اسرائيل: نيشنل هوم آر لئڊ آف ڊيسٽني" (ترجمو: ڊيبرا گرنيمن (Deborah Greniman)، نيويارڪ، 1985، صفحو 158.
30. ساڳيو صفحو 143.
31. 'Avodah', 1-8, trans. by T. Carmi (ed. and trans.) The Penguin Book of Hebrew Verse (London, 1981), p.534.
32. ٻن زيون بڪسر (Ben Zion Bokser): "دي سروس آف گاڊ" (ترجمو: "دي اسينشل رائيٽنگس آف ابراهام اسحاق ڪوڪ)، (واروڪ اين. واءِ Warwick N.Y) 1981، صفحو 50.

33. ايلي ويسل: "نائيت" (ترجمو: استيلا راڊوي)، هارمنڊسورٽ، 1981، صفحو 45.
34. ساڳيو صفحو 76 ۽ 77.

باب يار هون: ڇا خدا جي تصور جو مستقبل آهي؟

1. پيٽر برجر: "اي ريوئر آف اينجلس" (لنڊن، 1970)، صفحو 58.
2. اي جي ايئر (A.J. Ayer): "لٽنگويج، ٿرٽ ائنڊ لاجڪ" (هارمنڊسورٽ، 1974) صفحو 152.
3. ولفريڊ ڪائوٽيل: "پليف ائنڊ هسٽري" (Charlottesville, 1985)، صفحو 10.
4. ٿامس جي الٽيز: "دي گوسفل آف ڪرسچين اٿيئزم" (لنڊن، 1966) صفحو 136.
5. پال وان بيوين: "ڊي سيڪيولر ميننگ آف دي گوسفل" (لنڊن، 1963) صفحو 138.
6. رچرڊ روبنسٽين: "آفٽر آشور (After Auschwitz)، ريڊيڪل ٿيلاجي ائنڊ ڪنٽيمپري جوڊائزم" (انڊياناپولس، 1966).
7. پال تلخ: "ٿيلاجي ائنڊ ڪلچر" (نيويارڪ ۽ آڪسفورڊ، 1964) صفحو 129.
8. الفريڊ نارٿ وائٽهيڊ: "سفرنگ ائنڊ بينگ" ان ايڊوينچرس آف آئيڊياز" (هارمنڊسورٽ، 1942) صفحو 191 ۽ 192.
9. "پروميس ائنڊ ريئلٽي" (ڪئمبرج، 1929) صفحو 497.
10. علي شريعتي جو ڪتاب "حج" ترجمو لال بختيار (تهران، 1988)، صفحو 46.
11. ساڳيو صفحو 48.
12. Martin Buber, 'Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung Zwischen Religion und Philosophie', quoted in Hans Kung, Does God Exist? An Answer for Today (trans. Edward Quinn), (London, 1978), p.508.
13. رافيل مرغعي ۽ فليپا سمونٽ: "اسرائيلز آيت الله مير ڪاهان ائنڊ دي فار رائيت ان اسرائيل" (لنڊن، 1987) صفحو 43.
14. عيسائيت ۾ پڻ شخصي ذميواري اهم آهي، پر يهوديت ۽ اسلام ان تي بغير ڪنهن ٽياڪڙي جي تاڪيدي زور ڪيو اهڙو خاڪو جيڪو پروٽيسٽنٽ سڌارڪن (مصلحن) پيش ڪيو.
15. فلپ فرئنگڪ: "آئن اسٽائن: هز لائيف ائنڊ ٽائيمس" (نيويارڪ، 1947)، صفحو 189 ۽ 190.

دستِي (انديڊس)

آئبيريا 307	آتما 19, 18, 49, 62, 79, 100, 138, 164, 222, 254
آئرلئند 240	آفريڪا (آفريڪي) 17, 89, 95, 126, 135, 165,
آنزڪ نيوٽن (ڏسونيوٽن)	347, 321, 307, 217, 198
آئون 421	آگسبرگ 314
آئي سس 119, 91, 26, 19	آگسٽي ڪومٽي 415
ابراهم ابولافيا (ڏسوابولافيا)	آگسٽين (ڏسوسينٽ)
ابراهم اسحاق ڪوڪ 438	آدم عليه السلام 28, 29, 68, 103, 115, 155, 156, 157,
ابراهم ٽريمبلي 404	163, 273, 275, 297, 318, 320, 327, 344, 364, 365,
ابراهم جوشوعا هشل 453, 396	408, 391, 376
ابراهم روريگو 388	آدي روپ 278, 294
ابراهم ڪاردازو (ڏسڪاردازو)	آذربائيجان 309
ابراهيم عليه السلام 12, 13, 26, 27, 29, 30, 31, 32,	آرامي 108, 116
34, 35, 38, 39, 42, 93, 146, 170, 171, 189, 192,	آرترشوپنهاثر (ڏسوشوپنهاثر)
193, 194, 207, 261, 314, 351, 365, 389, 432, 460	آرڪ آف دي ڪوويننٽ 87
ابن اسحاق 171	آرڪ بشپ ڪولون وارو 301
ابن الجوزيه 308	آرڪمڊيس 398
ابن تيميه (احمد) 307, 308	آرميني (آرمينيائي) 37
ابن رشد 235, 236, 237, 238, 248, 249, 280	آرنلڊ ٽوانبي 398
ابن سينا 222, 223, 224, 226, 228, 230, 233, 235,	آرنلڊ (ميٿيو) 420
237, 238, 247, 250, 275, 276, 277, 278, 310, 312,	آرنيڪ 48
ابن عربي (معيدالدين) 237, 275, 280, 282, 283,	آريا (آريائي) 46, 47, 198
284, 285, 286, 287, 292, 295, 309, 312, 313, 314,	آريوس 137, 138, 140, 141, 142, 146, 149, 164, 360,
316, 401, 408, 451	آريوسينيت 143, 155
ابن ميمون (موسيٰ) 235, 237, 238, 239, 294, 301,	آساري (ڏسواشوري)
302, 390	آستريا 436
ابن وهاب نجدِي 401	آسٽريليا (آسٽريلوي) 190
ابوالفضل (ڏسوعلام)	آشوز 438, 439, 446, 450
ابوالحسن اشعري (ڏسواشعري)	آمريڪا (آمريڪي) 77, 190, 255, 256, 279, 332,
ابوالڪلام آزاد 451	373, 382, 384, 422, 424, 445, 449, 456, 465
ابوالقاسم فندرسڪي 312, 314	آموري (آمورائي) 42
ابوالوليد احمد (ڏسواين رشد)	آهاز (بادشاهه) 60
ابوبڪر رضه 197	آيت الله خميني 451
ابوبڪر البقيلائي (ڏسواالبقيلائي)	

- ابوبڪر محمد بن زڪريا (ڏسو الرازي) اديس عليه السلام 276
 ابوجعفر الطبري 184 ادوني 260
 ابوحامد الغزالي (ڏسو امام غزالي) اڊالڪا 49
 ابو علي سينا (ڏسو ابن سينا) آر (شهر، علائقو) 21, 26, 80
 ابولافيا 298, 299, 300, 321 ارتڪاز فڪر 221
 ابونصر الفارابي (ڏسو الفارابي) ارجن (ڏسو راجا ارجن)
 ابومعقوب السجستاني (ڏسو السجستاني) اردن 32, 38, 42
 ابيلاڊ (پيٽر) 246, 247, 248, 249 ارسطو 46, 57, 58, 59, 61, 92, 93, 120, 126, 127
 ايسو 22, 24 ارسطوئيٽ (ارسطونيٽ) 235, 224, 223, 222, 216, 214, 213, 211, 158, 144
 اپنيشد 48, 49, 53, 62, 112 ارض موعود 29, 61, 74, 82, 85, 315, 370, 435
 اپولو 120 ارقاط (ارڪهرٽ) 457
 اپولينارس 157 ارتست بلخ (ڏسو بلخ)
 اپٽيا 127, 143, 450 ارنيسٽ رينن 235
 اپيرو 26 اريخ 21
 اتلي 151, 289, 303, 321, 386, 388 اريڪ انڀن 319
 اثنا عشري 202, 217, 309 اريٽيس (ڏسو بشپ)
 اٿاناسيئس 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144 ازا بيل 307
 146, 154, 157, 164, 186, 205, 208, 270, 360, 361 اساجيلا 70
 اٿينس 72, 126, 158 اسپنوزا 367, 368, 369, 370, 378, 396, 404
 افلاطون 46, 54, 55, 56, 58, 93, 94, 120, 122, 126 اسپين 221, 233, 237, 239, 248, 298, 307, 314
 129, 131, 132, 138, 144, 145, 146, 151, 153, 215 افلاطوني (افلاطونيٽ) 92, 105, 121, 129, 130
 134, 138, 140, 144, 150, 151, 152, 154, 160, 222 اسٽراسيرگ 376
 225, 228, 231, 246, 273, 316, 337, 360, 449 اسٽيفن هاڪنگ 462, 118
 افنيس 329 اسٽيوڊوز 268
 اگنان واد (ي) 409, 434, 464 اسحاق عليه السلام 30, 32, 35, 38, 39, 42, 192
 اگنيشس لويولا 337, 338, 352 اسحاق لوريا 316, 317, 318, 320, 322, 329, 339
 اجهلي 396 اسڪاٽ لئنڊ 402
 اچراستارا 393 اسڪندر 91, 92, 95, 105, 123, 126, 128, 130
 احاب (بادشاهه) 57, 59 اسڪندر 137, 157, 448
 احدهام 436
 احرام 195
 احمد بن تيميه (ڏسو ابن تيميه) اسڪاٽ لئنڊ 402
 احمد بن حنبل 205, 206, 207 اخوان الصفا 221
 احمد سرهندي (ڏسو شيخ احمد سرهندي) ادا 28

- اسماعيل عليه السلام 194, 192, 35
 اسماعيل بن جعفر صادق 217
 اسماعيلي 202, 217, 218, 219, 220, 221, 229, 235
 اسيسي 238, 248, 278, 344
 اسيني (فرو) 96, 106
 اشتر اڪي 99, 204
 اشد 76
 اشراقي 424, 425
 اشرجنسبرگ 436
 اشطار (ديوي) 19, 26, 71, 80, 91
 اشعري (اشعريت) 205, 206, 212, 228
 اشڪينازي (اشڪينازم) 289, 291, 316, 388
 اشماثيل (ڏسوري-اشماثيل)
 اشور (اشوري) 21, 60, 85, 335
 اشوري (آساري) 21, 63, 64, 67, 75
 اصفهان 310, 312
 اڪبر بادشاه مغل 312, 313, 314
 اڪبر نام 313
 اڪينائن (فروون) 41
 اڪيو (ڏسوري اڪيو)
 اقليداس 351, 355
 الابهيس 148
 الازهر 217, 425, 426
 الاستيئر ڪوپ (ڏسو ڪوپ)
 الام 285
 البرت آئنسٽائن 399, 462
 البرت سي آئوئلر 375
 البرت گريٽ 235
 البرٽ ڪيمس 442
 البريخت رشل (ڏسورشل)
 البقيلائي 207, 208
 التيزر 444, 445
 الفارابي (ابونصر) 215, 216, 217, 219, 222, 230
 235, 276, 309
 الفرڊ لارڊ ٽينيسن (ڏسو ٽينيسن)
 الفريڊ اڊلر 419
 الفريڊ ڊريفس 433
 الفريڊ لائل 422
 الجيريا 421
 الحادي پستي 351
 الحلاج (حسين بن منصور) 274, 275, 302
 الحيان قراپسي 205
 الرازي (ابوبڪر محمد) 214, 215, 219
 المسجستاني 220
 الڪندي (يعقوب بن اسحاق) 213, 214
 القادر حسين 429, 430
 الموراود 237
 الوشا 421
 اليپس 151, 152
 اليگزينڊر (ڏسوپشپ)
 اليڊ 31, 34
 امام (امامت) 207, 277
 امام بخاري (محمد بن اسماعيل) 199
 امام غزالي 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234
 235, 245, 247, 275, 371, 426
 امپروز (ڏسوپشپ)
 اموريم 97
 امونيس ساڪس 130
 اموي 197, 203
 امٽزياھ 65
 انا الحق 274, 275
 انا 19, 26
 انتوني 143, 144, 444
 انگلستان 300, 305, 321, 331, 361, 373, 375, 376
 378, 381, 384, 408, 409, 411
 انجليڪن 377
 انرجيا 93
 انسيلم 163, 245, 246, 249, 251, 355, 363
 انشر 23
 انطاڪي 128, 130
 انڪارٽرا 142
 انو 23
 انويرا 50
 انوٿ 76

- اوتار 108, 110, 112, 113, 114, 115, 127, 134, 165,
202, 253, 281, 282, 285, 392, 414
اوديس 57, 256
اورنگزيب بادشاه 313
اورهام شلونسڪي 437
اورنگن 128, 129, 130, 135, 138, 144, 449
اوستيا 152, 262
اوسيا 93, 147
اوڪيومين 78
اوليور ڪرامويل (ڏسو ڪرامويل)
اوهر 220
اوودا 437
اويلا 305, 338
اھر 257
اڻپٽ 396
اٽلانٽڪ سمنڊ 338
ايا 23
اي اين واٽيهيڊ (ڏسو واٽيهيڊ)
ايببي 239
ايبڪيٽس 120
ايفريم 76
ايفروڊائيٽ 19
ايجي ايتھر (ڏسو ايتھر)
ايجلز 57
ايخسيل ايج 59, 61, 64, 65, 71, 104, 427, 458
ايدورڊ پوڪوڪ 358
ايدورڊ گبن (ڏسو گبن)
ايدورڊس 381, 382, 383, 384
ايدورڊ ڪونزي 53
ايدولف هٽلر (ڏسو هٽلر)
ايرون بن گورڊن (ڏسو گورڊن)
ايريائي 243
ايريڄينا (ڊنس اسڪاٽس) 240, 241, 242, 246
ايرينيٽ 362
ايريويگائيٽ 301
ايشٽ زيونم 68, 69
ايشيا (ايشيامائٽر) 89, 117, 137, 198, 309, 385
ايڪهرٽ 300, 301, 302
- ايل (ايل ايليون) 25, 30, 31, 34, 38, 72, 73, 460
ايل شدي 29, 30, 38
ايلن هيمرٽ 383, 384
ايلوهر 28, 33, 41, 43, 70, 71, 72, 74
ايليا ڪٽيٽيولانا 95
ايلي جاھ (ڏسوري ايلي جاھ)
ايليجهام بن سولومن (ربي)
ايليزر بن جوڊا (ڏسوري ايليزر)
ايلي ويسل 438, 439
ايمئيوئل (ڪاليج) 456
ايمانوئل ڪانت (ڏسو ڪانت)
ايم آر ابرمس 408
ايمسٽرڊم 367
اينٽيوڪس افيفنز 90
اينگلز 239
اين صف 291, 292, 294, 295, 296, 303, 318, 322
ايتوما ايلش 22, 24, 28, 86, 87, 124, 132
ايواگريس پونٽس 266
ايوب عليه السلام 89, 440
ايوپروز (ڏسو ابن رشد)
ايتھر 443
- ب
- بابل (بابلي) 19, 21, 22, 23, 24, 29, 33, 70, 72, 75,
77, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 97, 100, 106,
256, 258, 432, 460, 462
باطلمي س 379
بارخ (نيشٽ جو پوٽو) 395
بارخ اسپنوزا (ڏسو اسپنوزا)
بازنطين (بازنطيني) 162, 168, 170, 198, 240, 244,
267, 268, 269, 300, 304, 396
باسٽيل 376
باسل (ڏسو سينٽ)
باسيليدس 123
باطني (باطنيت) سلسلو 145, 165
بال شيمر ٿو 394
باهي بن پاڪوده 228
بايزيد بسطامي 272, 273, 276

- بيلقان 307, 314, 388
 بلندراتا 333
 بليسي پاسڪل (ڏسو پاسڪل)
 بلئڪ 409, 410, 411, 414
 بنات الضهر 184
 بنات الله 183, 184
 بنارس 51, 52
 بنت قول 109, 108
 بن زوما 257
 بن عزائي 257
 بنو هاشم 190
 بني اسرائيل 36, 62, 68, 73, 74, 100, 198
 بواريا 314
 بوناوينچر 251, 450
 بويد گهراڻو 222
 بيت الله 170, 169
 بيت الحم 43, 268
 بيت المقدس 35, 43, 190, 193, 261, 385
 بيت ايل 30, 33, 43, 65, 66, 67, 82
 بيترس پورتيئاري 251, 281, 282
 پيريشت 296
 پيراليل 87
 پيشت 386, 395, 397, 399, 400
 پيلارمن 344, 345
 بينجامن ڪوهن 388
 بينڊڪتي 240, 247
- ب
- ٻڌ (ماتھو-مذهب) 113, 115, 153, 266
 ٻڌمت 14, 15, 46, 48, 63, 70, 72, 73, 110, 111,
 112, 113, 115, 134, 162, 163, 164, 189, 232, 253,
 256, 259, 263, 267, 279, 299, 363, 414, 418, 444,
 450, 458, 464
 ٻڌستوا (ٻڌستوائي) 111, 112, 113, 115, 116
 ٻليدان 76
- ببر (مارٽن) 452, 453
 ٻيٽسم (ٻاٻٽسم) 96, 106, 108, 307, 340
 بگنالس 239
 بچنولڊ 438
 بخارا 222
 بخت نصر 77
 بدو (بدوي) 166, 167, 170, 178, 195
 براق 261
 برائيڊ ويل 378
 بربر 155
 برگسن 131, 427
 برگندي 247
 برگيٽ 324
 برطانيه 347, 383, 401, 421, 424, 428, 456, 457
 بيلام ڪئلابرين 303, 304
 برلن 414
 برنارڊ 247, 248
 برنارڊ لونرگن 450
 برنابس 31
 برنشا 108
 برونو 341
 برهمڻ 48, 50, 62, 77, 112, 113, 134, 204, 254
 بشپ اريئس 127
 بشپ اليگزينڊر 137, 138, 139
 بشپ امبروز 151, 155
 بشپ ٿيوڊور 121, 268
 بشپ ساموساتا 128
 بشپ سائزل 157
 بشپ مارسيلس 142, 143
 بصرو 296, 307
 بظليموس (بظليموسي) 216, 277
 بعل (بعل هيد) 25, 26, 29, 30, 36, 40, 41, 43, 44,
 45, 62, 67, 68, 71, 75, 83, 84, 135
 بغداد 213, 217, 228, 232, 245, 287
 بيلتاسر 450
 بلخ (ارنست) 455

- پ
- پاگان (لادين) 14, 17, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 39, 44, 45, 52, 71, 78, 81, 83, 85, 118, 121, 133, 135, 158, 332, 389, 431, 459, 463
- پارزوف 390, 392
- پارزوفر 391
- پاسڪل 330, 343, 351, 352, 354, 355, 358, 403
- پال (ڏسو سينٽ پال)
- پال تلخ (ڏسو تلخ)
- پالس اٿين 183
- پال سمن لئپليس 406
- پال وان بون 445
- پال هينرخ 404
- پائرينيز 169
- پراجنا سٽرا 111
- پرستينو 121, 122
- پرلام ڪئلابرين (ڏسو پرلام)
- پرما 314
- پروسوپون 147
- پروڪلس 158, 159
- پروڪورز سيدونز 304
- پريام 31
- پريسلا 134
- پطرس (ڏسو سينٽ پيٽر)
- پلامس 303, 304
- پلمائرا 128
- پلوٽينس 130, 131, 132, 133, 134, 153, 158, 162, 164, 211, 216, 222, 223, 262, 263, 454
- پليروما 124, 125, 139, 297
- پمفيليا 117
- پنلر 24, 25
- پوپ ارين ثاني 240
- پوپ انوسينٽ اٺون 326
- پوپ گريگوري 10
- پوپ يوجين پيو 247
- پورٽ رائل 351
- پورٽيناري (ڏسو پيٽرس)
- پورچوگيز (ي) 347
- پولنڊ 321, 333, 343, 385, 386, 388, 393, 397
- پونٽس (شهر) 117
- پٿراڊگر 161
- پٿرس 246, 301, 376
- پٿريل مونيل 374
- پيٽر ابيلاڊ (ڏسو ابيلاڊ)
- پيٽريراٿون 130, 267
- پيٽر برجر 441
- پيروچيا 314
- پيري ڊي ڪارڊن (ڏسو ڊي ڪارڊن)
- پيري ڪٽرن 341
- پينٽايوخ (ڏسو خمسہ موسيٰ)
- پينٽيڪوسٽ (ڏسو عيدالحصلد)
- پينسيز 352
- پيني ايل 34
- پيورين (پيوريطانيت) 331, 332, 334, 336, 337, 373, 375, 383
- پيئيٽسٽ 375
- پ
- پگتي 110, 111, 112, 113, 164, 458
- پگونت گيتا 113
- پڪشو 51, 112
- پونوچ (سمنڊ - علائقو) 26, 29, 347
- ت
- تارخ (تره) حضرت ابراهيم عليه السلام جو والد 29
- تائيم 97
- تائومت 46
- تبور جبل 109, 163, 218, 265, 266, 304
- تثليث 149, 151, 153, 154, 159, 162, 163, 164, 165, 170, 178, 186, 192, 227, 242, 243, 244, 246
- تاتو 247, 249, 251, 270, 298, 301
- تگليٿ پليسر 60
- تفلين (تمويز) 101
- ترگر 116
- تسرنڪولس ثاني 433, 435
- تسڪن 251

- تسڪني 314
 تلي ايبب 80, 81, 85
 تلمود (تلمودي) 97, 98, 101, 226, 227, 234, 291
 تلمود 297, 315, 319, 320, 322, 438, 453
 تلموز (عورت) 82
 توهيوهو 317, 318
 تهرآن 310, 424
 تيامت 22, 23, 24, 25, 83, 86
 تيونس 127, 421
 تيهومر 86
- ف
- فاخس 376, 377, 379, 380
 فاررائيت (تحريڪ) 457
 فارس (فارسي) 85, 89, 168, 169, 170, 197, 198
 فارقليط 213, 219, 321
 فارمشر 431
 فاطمه سلام الله عليها 201, 219
 فاطمه رضى بنت خطاب 181
 فاطمي 217
 فتوح المڪي 170
 فدڪ 170
 فرات 80, 83, 280
 فرانز روزنزويگ (ڏسوروزنزويگ)
 فرانس (فرانسي) 239, 247, 290, 323, 369, 374
 421, 428, 433
 فرانسس 251, 290
 فرانسس چنٽل 339
 فرانسس زيويئر 338
 فرانسسڪن (فرقو) 341
 فرانسسڪوپيٽرارڪ 325
 فرانڪوئز وولٽيئر (ڏس وولٽيئر)
 فرائيلڊمن ميئر 363
 فرئجوف شئون 451
 فرجيا 117, 134, 135
 فرڊيننڊ 307
 فرعون 62
 فرونيسس 58
 فرئنگڪ (ڏسو جيڪب فرئنگڪ)
 فرئنگڪفرت 455
- ت
- تائبر ندي 152
 تالستاء 426
 ترائسلوانيا 333
 تروئين 126, 135, 156, 157, 339
 تروجن 31
 تريٽ 337, 343
 تلخ (پال) 447, 448, 454
 تموٽي 384
 تئڊل 361, 363
 تولر (ڏسو جان تولر)
 توليڊو (طيطل) 233
 ٽي ايس ايليٽ 9, 131
 ٽيرا ڊيل فوگو 262
 ٽيريسا (ڏسو سينٽ ٽيريسا)
 ٽينيسن 420
- ث
- ثمود 189
- ٽ
- ٽامس اڪيناس 235, 248, 249, 250, 251, 303
 304, 312, 330, 336, 346, 369, 411
 ٽامس ايڊورڊس 377
 ٽامس بيرڊ 342
 ٽامس جي الٽيزر (ڏسو الٽيزر)
 ٽامس ڪيمپس 323
 ٽامس مور 334

- 312 گرونانڪ
 گريگوري آف نازيانزس 149, 148, 144
 گريگوري آف نيسا 144, 146, 147, 154, 161, 264, 265
 گريگوري اعظم 264, 267
 گريگوري اڪنڊيناس 304
 گريگوري پلامس (ڏسو پلامس)
 گسٽاپو (نازي پوليس) 438
 گذارا 111
 گوپي 12:
 گوتم ٻڌ 51, 52, 53, 54, 61, 66, 76, 105, 110, 112,
 145, 163, 218, 254, 259, 267, 278, 331, 458
 گوٽفرائڊ آرنلڊ 362
 گورڊن 436, 437
 گويم 74, 88
 گئليپولي 386, 387
 گئليلو 343, 344
 گئليلي 109, 315
 گيان 254, 258, 266
 گيتڪ 20
 گيٽسمين 267
 گيٽس سوٽونيس 120
- ج
- جاٺ 76
 جارج اسٽيئر 182
 جارج فاخس (ڏسو فاخس)
 جارج فرائڊمن (ڏسو فرائڊمن ميسر)
 جارج مئڪڊونالڊ 365
 جارج وٽفيلڊ 381
 جارج ولخ 362
 جارج ولپير هيگل (ڏسو هيگل)
 جارجيا 373
 جالوت 43
 جان اتالوز 245
 جان بوڪر 231
 جان ٽريپولي 404
 جان ٽولر 300, 301
 جان ٽولنڊ 361
- فرئنگلن 378
 فرئنگيٽ 392
 فريبرگ 454
 فريجس 243
 فريد واجدي 430
 فريڊرڪ شلمچر (ڏسو شلمچر)
 فريڊرڪ نٽشي (ڏسو نٽشي)
 فريسي 96, 97, 107
 فرينج 239, 349, 354, 421
 فريوڊ (فريوڊين) 56, 273, 407, 418, 419, 423, 443
 فلاڊيلفيا 90
 فلپ ميلنگٽن 343
 فلپي 115
 فلسطين (فلسطيني) 90, 95, 96, 97, 105, 116, 170,
 294, 315, 385, 386, 428, 435, 436
 فلو 92, 93, 94, 95, 105, 109, 164
 فلورينس 251, 281
 فلورين 95
 فليوڪ 362
 فوٽس شهر 266
 فوسٽس سومينس (ڏسو سومينس)
 فيبور 340, 341
 فيشاغورٿ (فيشاغورٿي) 54, 120, 122, 276, 361
 فيرني 512
 فيلسوف 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 222,
 224, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 239, 241,
 245, 246, 250, 252, 276, 277, 279, 287, 290, 316,
 345, 368, 414, 426, 461, 462
 فيمينسٽ 15, 463, 464
 فيوڊر دوستووسڪي (ڏسو دوستووسڪي)
 فيوٽرينگ 407, 415, 444, 448, 455
- گ
- گال 135
 گائون (سربراه) 397, 398
 گبن 142, 398
 گڊين 64
 گرو 48, 51

- جان فريمن 419
 جان جرسن 323
 جان دمشقي 268
 جان رابنسن 456, 378
 جان ڪالون (ڏسو ڪالون)
 جان ڪيٽس (ڏسو ڪيٽس)
 جان ملٽن (ڏسو ملٽن)
 جان مئڪري 246
 جان ونگفيلڊ 342
 جان ويزلي (ڏسو ويزلي)
 جبرائيل 172, 173, 174, 180, 184, 225, 261, 277
 جبنه 97
 جرنوم 80
 جرٽريود عظيم 300
 جرشور شوليم (ڏسو شوليم)
 جزريل 69
 جسٽن 122
 جسٽين 158
 جعفر صادق عليه السلام 217, 221
 جلال الدين رومي (ڏسو مولانا رومي)
 جماليل (ڏسو ربي جماليل)
 جمال الدين افغاني 425, 426, 427
 جمره 68, 69
 جمننا ندي 111
 جنگ 256, 279, 419
 جنيد بغدادی 272, 273, 274
 جنيوا 332, 333, 335
 جودا حليوي (ڏسو حليوي)
 جودت 72
 جوزف بن تبول 317
 جوزف بن صاڌي 233
 جوزف ڪئمپيل (ڏسو ڪئمپيل)
 جوزف ڪارو 314
 جوزف ويهلي 393
 جوشوعا 42, 43, 64, 76, 77, 97, 105, 240, 457
 جوليان 300, 324, 380
 جونائين ايبشز 390
 جونائين ايڊورس (ڏسو ايڊورس)
 جونو 183
 جوهان ڪاسپر ليوتئر 370
 جوهان لورينز موشيم (ڏسو موشيم)
 جويني (ڏسو علامه جويني)
 جئيوڪ 33
 جيارجيو بلندراتا (ڏسو بلندراتا)
 جياردانو پرونو (ڏسو پرونو)
 جيرالڊ ونسٽنلي (ڏسو ونسٽنلي)
 جيروسلم (ڏسو يروشلم)
 جيروم (ڏسو سينٽ جيروم)
 جييري فلويل 456
 جيزيل 44, 45
 جيڪب آرمينس 336
 جيڪب باٿملي (ڏسو باٿملي)
 جيڪب فرئنگ 239, 240, 388, 391, 392, 393
 جيڪب ڪيريڊو 388
 جيڪلين 351
 جيمس 108
 جيمس ايڇ ڪون 445
 جيمس جوائس 9
 جيمس نيلر 376
 جين پال سارتر (ڏسو سارتر)
 جينزئزم (ي) 351, 352
 جين ميسليئر (ڏسو ميسليئر)
 جيوواني ٻٽ 362
 جيھوا 384
 ج
 چارلس پھريون 375
 چارلس (ويزلي جو ڀاء) 373
 چارلس پولڊ 240
 چارلس چانسي 384
 چارلس ڊارون 407, 416, 417
 چارلس لايل 416
 چارلمگني (شارليمان) 243
 چانڊوڪا اپنيشڊ (ڏسو اپنيشڊ)
 چرنوبل 397

- دوستو وسڪي 439, 420
 دهر يو (دهر یت) 90, 351, 367, 368, 378, 403, 404,
 407, 415, 419, 441, 442, 447, 463, 465
 ديپر 76
 دين حنيفه 192
 ديواس 51
 ديوهتاري 418
 ديوي ماتا 22
- ح
- حاجران رضه 192, 194
 حجاز 166, 167, 183, 401
 حجه الوداع 194
 حرا جبل 166, 169, 171, 180
 حزقيل عليه السلام 80, 82, 85, 98, 166, 257, 259, 397
 حسان بن ثابت 172
 حسن بصري 271
 حسين بن علي عليهم السلام 197, 198, 201, 202,
 423
 حسين (آسو القادر حسين)
 حڪمت الاشراف 276, 278
 حلب 275
 حليوي (جودا) 233, 234
 حميد الدين ڪرمائي 221
 حوا رضه 68, 364, 408
- خ
- خدا ۽ واحد 59, 84, 123, 169, 176, 186, 193, 195,
 291, 294, 296, 297, 301, 303, 316, 318, 321, 462
 خدا ۽ اعليٰ 25, 30, 32, 38, 72, 166, 211
 خديجه الڪبري رضه 173, 190, 196
 خراسان 228, 287
 خضر عليه السلام 283, 284
 خلفاء راشدين 199
 خمسہ موسيٰ 27, 28, 41, 76, 85, 86, 88
- د
- داريوش (دارا) 89
 دان (شهر) 43, 67
 دانتي اليگيري 251, 281, 282
 دانيال عليه السلام 89
 دائود عليه السلام 43, 44, 64, 99, 102, 105, 365
 دهوره 72
 دجله 20
 دراويدي 289
 دروزي 426
 درهام 456
- ڊارون (آسو چارلس ڊارون)
 ڊان ڪيوپٽ (آسو ڪيوپٽ)
 ڊايوٽيما 56
 ڊايونيسس 90
 ڊيپي تاشيد 42
 ڊگرس 376
 ڊڊيرات 402, 403, 404
 ڊرنگن 25
 ڊنس اسڪاٽس ايريجينا (آسو ايريجينا)
 ڊنس اسڪاٽس 323
 ڊوگما 144, 158, 160, 164, 216
 ڊومينيڪي 301
 ڊونميج 391
 ڊووبشير (آسو ري)
 ڊووربيچ 420
 ڊنگن (ڊيوتا - ديوي) 62
 ڊئوڊ بن گوريان 435
 ڊئوڊ جينڪنس 456
 ڊئوڊ هيور 402
 ڊيڪارٽ 154, 343, 351, 367, 368
 ڊي ڪارڊن 449
 ڊيمر جوليان (آسو جوليان)
 ڊينس ڊڊيرات (آسو ڊڊيرات)
 ڊينمارڪ 415
 ڊينيز 158, 159, 160, 161, 162, 164, 206, 216, 241,
 242, 249, 264, 265, 268, 301, 304, 454

- ڊينئل ڊي وليمس (ڏسو وليمس) 412, 61, 19, 412
 ڊيوڊوشس 266
 ڊيوس اوٽيوسس 403
- ر
- رائل سوسائٽي 349, 338
 رابرٽ بيلارمن (ڏسو بيلارمن)
 رابرٽ نويلي 338
 رابسن (ڏسو جان رابنس)
 رابم بصري 272, 271
 راجا رجن 113
 راسخ العقيدة 34, 96, 124, 135, 301, 369
 رب الانواج 36, 61, 79
 ربي اشمائيل 97, 256
 ربي اڪيو 97, 103, 256, 257, 258, 259
 ربي ايلي جاھ 397
 ربي ايليئز بن جودا 290
 ربي جماليل 105, 107
 ربي جودا 290
 ربي ڊو پيئر 397, 400
 ربي زادڪ 397
 ربي سيموئل 289
 ربي شنوئر زلمن (ڏسو شنوئر)
 ربي ميناھم 397
 ربي مَنا 99
 ربي هيئر 398
 ربي يوحانان 256
 رُٿ (سواري) 80, 82, 98, 257
 رفيع الشان 320
 رگويد 46, 47
 رچرڊ بينٽلي 358
 رچرڊ روينسٽين (ڏسو روينسٽين)
 رچرڊ رول 300, 301
 رچرڊ ڪوين 379
 رچرڊ هوڪر 342
 رحاب 84, 86
 رحاف العقل 221
 رحين ماٿري 240
- رڊولف اوٽو 19, 61, 412
 رشل 412
 رشي (هندو پيشوا) 48, 51, 62
 رضا خان (شاھ ايران) 423
 رواقي (فرقي) 122, 127, 140, 341
 روينسٽين 445, 446
 روح القدس 109, 117, 146, 147, 225, 382
 روزنزويگ 434, 435
 روس (روسي) 149, 155, 306, 393, 433, 435, 437
 روم (رومي) 95, 118, 119, 123, 125, 126, 128, 130,
 135, 155, 168, 183, 239, 264
 رومانوي تحريڪ 407, 414
 ري (شهر) 214
 ريگن 456
 ريگيو 388
 ريمارس 362, 363
 ريني ڊيڪارٽ (ڏسو ڊيڪارٽ)
 ريني ڊيڪارٽ (پيپو) 354, 355, 356, 358, 360
- ز
- زادڪ (ڏسو ربي زادڪ)
 زاراسترا 418, 420
 زان پال سارتر (ڏسو سارتر)
 زيور 73, 102, 106, 117
 زگورٽ 21, 23, 24, 32
 زرتشت (زرتشتي) 46, 276
 زردشتي 219
 زلمن (ڏسو شنوئر زلمن)
 زمزم 192
 زنزيبيرگ 379
 زنزيبيرف 372, 373, 375
 زنبيا راٿي 128
 زونگلي 332, 333
 زيد بن عمر 171
 زير 320
 زين ٻٽ 232, 257, 258
 زيورخ 465
 زيوس 31, 90

- سميرنا 385
 سميريا (سميري) 21, 20, 19
 سمين (شهر) 76
 سمين بن يوهي 294
 سنخاريپ 63
 سنڌوماڙي 46
 سنسار 52, 51
 سنساريت 393, 347
 سنساوديا 111
 سنسڪرت 180
 سنهدري 118
 سوفوڪلز 57
 سوفيا (ڏاهپ) 297, 283, 281, 220, 125, 124, 92, 58
 سودان 421
 سوڊم 27
 سورج ديوتا 23, 41, 113
 سورين ڪير ڪگارڊ (ڏسو ڪير ڪگارڊ)
 سوزومينس 170
 سوسو (ڏسو هيئري سوسو)
 سوسينس 333
 سولومن الڪباز 314
 سولومن بن جبرول 227
 سولومن فارمشر (ڏسو فارمشر)
 سهروردي (ڏسو يحيي سهروردي)
 سئبيليس 128
 سئفد 395, 316, 315
 سئخسوني 373
 سئزلئنڊ 451, 450, 446, 370, 327
 سي ايس ليوس (ڏسو ليوس)
 سيپچوگنت 90
 سيفردي (ت) 393, 386, 385, 339, 321, 316, 314
 سيفر ييزراه 261
 سيفيراٿ 386, 320, 319, 316, 295, 294, 292
 سي جي جنگ (ڏسو جنگ)
 سيخسن 239
 سيدون 90
 سيڪيولر (سيڪيولرزم) 417, 393, 347, 15, 11
 463, 445, 442, 441, 436, 426, 423, 419
- س
 ساديا بن جوزف 390, 290, 229, 228, 227, 226
 ساديه گائون 294
 سارتر 446, 442, 279
 سارگون 63, 60
 ساره رضه 192, 34, 27
 ساماني 168
 ساموساتا (ڏسو بشپ)
 سامي 26, 63, 108, 126, 129, 165, 186, 198, 209, 412, 289, 262
 سامي عڪادي 21
 سائيريا 262
 سائرس (شاهه فارس) 85
 سائرل (ڏسو پشپ)
 سائرين 117
 سائمين 304, 303, 270, 269
 سائناگوگ (ڏسو صومعي)
 سبوٿ (ڏسو رب الافواج)
 سپرمئن 428, 418
 سڪ مت 312
 سگمنڊ فريوڊ (ڏسو فريوڊ)
 سڌارٿا گوتم (ڏسو گوتم پڌ)
 سڊن 44
 سرويٽس 333, 332
 سرهندي (ڏسو شيخ احمد سرهندي)
 سري 376
 سريٿاڪيٽو 50, 49
 سسٽرشن 247
 سڪرا 51
 سڪندراعظم 120, 89
 سقراط 120, 56, 54
 سلمان رشدي 183
 سلونڪي 303
 سليشيا 121
 سليمان عليه السلام 60, 44, 43
 سمائلاجي 304, 249
 سمٿ 443, 430, 429, 428

- سيلس 126, 131
 سيليوقي 90
 سيملي 119
 سيموئل 76
 سيموئل پريمو 390
 سيموئل ٽيلر 396, 408, 411
 سيموئل ريمارس (ڏسوريمارس)
 سيموئل ڪئنسي 384
 سيموئل هرڻ 432
 سينٽ آگسٽين 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 221, 242, 243, 247, 248, 251, 262, 264, 276, 301, 331, 335, 356, 415
 سينٽ باسل 144, 145, 146, 149, 158, 265
 سينٽ پال 31, 107, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 124, 127, 140, 146, 151, 152, 158, 247, 259, 264
 سينٽ پيٽرڪ 242
 سينٽ پيٽر 108, 117
 سينٽ ٿيريسا 305, 338
 سينٽ جارج 240
 سينٽ جيوڊ 130, 147, 156, 343
 سينٽ ڊيميٽروس 240
 سينٽ مرڪري 240
 سينٽ مئڪرس 269
 سينٽ ميٿيو 107
 سينٽ يوحنا 108, 116, 139
 سينس جي ڪائونسل 247
 ش
 شام (ملڪ) 135, 168, 171
 شاه اسماعيل صفوي 309
 شاه ناصر الدين 422
 شاه ولي الله دهلوي 401
 شبائائيت (شبائائيت) 388, 390, 391, 392, 393
 شبائتي زيوي 385, 386, 387, 388, 390, 392, 393, 394, 432, 464
 شفن 73, 74
 شدائي 80
 شريعتي (ڏسو علي شريعتي)
- شلمچر 411, 412, 447
 شلوه 43
 شمان 153
 شمائي (پيروڪار) 262
 شمائي اڪبر 96, 105
 شمت 17
 شمس تيريز 287, 288
 شنوئر زلمن 399, 400
 شنيہ 112
 شيوا 112
 شوينهائر 414, 415, 419
 شولير 322, 387, 388, 392
 شيبير 80
 شيخ احمد سرهندي 313
 شيخ الاشراق 276
 شيخ الاڪبر 280
 شيخم 27, 90
 شيما (شييعت) 197, 202, 203, 216, 220, 222
 شيڪناه 99, 100, 101, 116, 290, 292, 295, 297, 319, 320, 322, 390, 395, 436, 438
 شيما 74, 100, 101
 شيور توماھ 259
- ص**
 صالح عليه السلام 189
 صفوي گھراڻو 309, 310
 صدرالدين شيرازي (ڏسوملان صدره)
 صليب (صليبي) 77, 105, 107, 108, 114, 115, 116, 121, 130, 138, 140, 143, 157, 198, 239, 274, 310, 329, 388, 429, 458
 صندوق سڪينه 43
 صور 44, 90
 صومعي 67, 90, 95, 100, 101, 102, 118, 438
 صيهون (صيهوني) 428, 435, 436, 438
 صيهونيت 435, 436

ط

- علامہ ابوالفضل 313
 علامہ اقبال 427, 428
 علامہ جويني 228
 علت اول 17, 93, 389, 390, 444
 علم الکلام 207, 209, 212, 226, 228, 229, 233
 علوي 235, 245, 308
 علي عليه السلام 197, 201, 202, 217, 219
 عليجاه عليه السلام 44, 45, 109
 علي شريعتي 195, 451, 452
 عمان 90
 عمر بن خطاب رضه 171, 181, 182, 197
 عناقي (عناقيم) 76
 عنت 19, 26, 29, 30, 41, 43, 71, 91
 عهد اصلاح 428
 عهدنامہ عتيق 126, 265
 عيدالحصلد 117
 عيسي عليه السلام 10, 11, 63, 92, 102, 105, 106, 108, 110, 112, 115, 116, 117, 122, 124, 126, 127, 128, 130, 135, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 157, 158, 162, 164, 165, 170, 175, 181, 189, 192, 198, 201, 202, 208, 218, 240, 243, 246, 248, 261, 265, 266, 268, 269, 271, 274, 285, 302, 304

ع

- عاتڪ ڪادش 390
 عالم الشهادت 231
 عالم الغيب 237
 عالم المثل 278, 279, 310, 311, 312
 عالم الملكوت 231
 عالم برزخ 9, 282
 عاموس عليه السلام 65, 66, 67, 68, 69, 77, 78
 عامون (بادشاهه) 73
 عباسي (خليفه خلافت) 197, 198, 209, 212, 222
 عبراني 16, 25, 26, 30, 39, 46, 61, 68, 92, 99, 116, 126, 180, 290
 عبرو 26
 عبدالله بن جحش 171
 عبدالله مصري 423, 425, 426, 427
 عثمان بن عفان رضه 197
 عثماني (عثمانيه) 306, 309, 310, 347, 349, 385, 386, 401, 423, 428
 عدن (بهشت) 320, 366, 376
 عدن (شهر - بندر) 421
 عراق 168, 171, 198, 222, 237, 274, 309
 عربستان 166, 167, 169, 171, 183, 194, 261
 عزاء (ديوي) 183, 184
 عزياه (بادشاهه) 60
 عستر 72
 عشاء راني 9
 عشيره 25, 41, 43, 44, 67, 70, 71, 73, 75
 عڪادي 21

غ

- غرناطه 306, 307
 غزا 76, 90, 385, 387, 457
 غزل الغزلات 259
 غناسطي (غناسطيت) 123, 124, 125, 129, 132, 135, 138, 151, 213, 214, 273, 291, 292, 318, 389, 410

ڪ

- ڪاپرنيڪس 343, 344
 ڪارپيتي 394
 ڪارٽيج 151
 ڪاردازو 389, 390, 391, 392
 ڪارل ٻارٽ 446
 ڪارل رهنر 450
 ڪارل ليوگر 433

ڪنفيوشن ازم 46	ڪارل مارڪس 444, 435, 416, 407
ڪنگو 24	ڪارمل جبل 338, 45, 44
ڪنمان (ڪنماني) 19, 21, 25, 26, 28, 30, 32, 36	ڪارنٽين شهر 329
37, 41, 42, 67, 68, 70, 72, 74, 76, 84, 296, 417	ڪارنيلس جانسن 339
ڪوبهام 376	ڪاريبو 80
ڪوپ 380, 381	ڪالسيدون 329
ڪوفو (ڪوفي) 198	ڪالون 308, 321, 329, 331, 332, 334, 335, 336
ڪورڊيئر 121	338, 339, 342, 343
ڪولريج (ڏسو سيموئل ٽيلر)	ڪالوني (ڪالونيٽ) 77, 331, 335, 336, 384
ڪولوشو سلواتي 325	ڪامل اڪمل 355
ڪولون 301	ڪانٽ 371, 372, 375, 378, 393, 413, 431
ڪومتي 426	ڪانسٽيٽيونيل 306
ڪونگسبرگ 375	سڪائونٽ نڪولس زنزينڊرف (ڏسو زنزينڊرف)
ڪوهن (هرمن) 433	ڪپل وسطو 51
ڪئڊوشيا (ڪئڊوشياڻي) 17, 144, 146, 147	ڪٿارسس 57
149, 154, 158, 159	ڪدوش 61
ڪئلونيمس 289	ڪرامويل 331, 375, 376, 377, 381
ڪئمبرج 456	ڪربلا 198
ڪئمپيل 15, 256, 262	ڪرسٽ (ڏسو عيسيٰ)
ڪئناڊا 428	ڪرسٽوفر ڪولمبس 306
ڪيٽس 408, 409	ڪرشن 112, 113
ڪيرڪيگارد 330, 415	ڪرما 47, 52
ڪيرنگما 144, 158, 160, 164, 216	ڪرمائي (ڏسو حميد الدين)
ڪيساريا 144	ڪريڊر 121
ڪيلٽي 240	ڪريڊو 121
ڪيلپوٿ 385, 387	ڪش 21
ڪيوپٽ 456	ڪشف 58, 226, 278, 295, 341, 411
ڪيوسا 325	ڪشر 23
ق	ڪميت الله 169, 170, 171, 178, 181, 184, 192
قاييل 355	193, 195, 228, 280, 451, 452
قاچار حڪمران 310	ڪلارڪسن (ڏسو لارنس ڪلارڪسن)
قادر مطلق 92, 141, 352, 359, 415, 439, 447	گئوري 267
قاهره 217, 385, 422	ڪليرواخس 247
قبالا 164, 239, 256, 291, 294, 307, 413, 432	ڪليمينٽ 126, 128, 130, 135, 138, 144, 449
قبلائي (قبلائيٽ) 243, 291, 296, 297, 300, 314	ڪليني 373
316, 319, 320, 322, 329, 344, 380, 386, 388, 410	ڪليونو (ڪليونائيٽي) 239, 247
436, 464	ڪمال اتاترڪ 393, 423
	ڪنٽربري 163, 245, 462

- قديد (ماڳ - جاء) 184, 183
 قرطبه 237, 235
 قرون وسطي 14, 209, 300, 324, 325, 327, 377
 قريش (قريشي) 166, 170, 176, 177, 181, 182, 190
 قسطنطينيه 244, 268, 269, 306, 322
 قسطنطين 95, 136, 138, 141
 قضاو قدر 203, 204, 335, 336, 384
 قمر (شهر) 424
 قمران (فرقي) 96
 قونيه 287
 قيصر (شهر) 122

ل
 لات (ديوي) 184, 183
 لاگوس 94, 116, 122, 124, 127, 128, 139, 140
 لارڊ 142, 144, 147, 163, 164, 175, 201, 240, 268, 419
 لارڊ 422, 423
 لارينس 379, 380, 381
 لاطيني 240
 لائسٽرا 31
 لائيپي 399
 لائز 127
 لباوچ 400
 لبنان 44
 ليبيا 421, 117
 لٿر (مارٽن لٿر) 308, 321, 327, 328, 330, 332, 342
 مارسياس 343, 363, 375, 445
 لٿونيا 386, 388
 لحم 23
 لحمو 23
 لڊوگ فيوٿريخ (ڏسو فيوٿريخ)
 لڙ 32, 33
 لنز 314
 لنڊن 349, 380, 452
 لوٽن (پلا) 84, 86
 لورحام 69
 لوريا اسحاق (ڏسو اسحاق لوريا)

 لورينزو والا 325
 لوعمي 69
 لوقا 106, 107, 108, 314
 لووين 345
 لوٽس جيڪب 446
 لوٽس سٽن 247
 لوٽس مئسگن 270
 ليجنز 454
 ليسٽس 345, 346, 353, 354
 لينٽ 374
 ليوس 365
 ليوسين فيبور (ڏسو فيبور)
 ليون 294, 295, 315
 ليون آف ڪاسٽرو 344
 ليونارڊو 145
 ليونارڊو پروني 325
 ليونارڊ ليپيٽس (ڏسو ليپيٽس)
 ليونائيڊس 128
 ليويائٽن 25
 ليوي بن جرمن 239

م
 ماتا ديوي 40
 مارٽن پير (ڏسو پير)
 مارٽن لٿر (ڏسو لٿر)
 مارٽن هيڊگر (ڏسو هيڊگر)
 ماگريٽ مٿري الاڪوڪ 374
 مارسياس 268
 مارسيلس (ڏسو پشپ)
 مارشل هاجسن (ڏسو هاجسن)
 مارشيون 125, 126
 مارشيوني 135
 مارڪس سڊي 391
 مارن مرسين 341, 343
 مامري 31, 93
 مامون رشيد 204, 213
 مانا 18, 21, 29, 30, 33, 35, 41, 159
 مانويت (ماني ازم) 151

ماتیکل سرویتس (ڈوسرویتس)	مشرق وسطیٰ 18, 19, 24, 28, 29, 30, 36, 42, 46, 64,
متزوا 395, 321, 103	78, 90, 95, 165, 209, 213, 280, 347, 348, 421,
متزوات 453, 452	427, 428, 437
متی 108	مشکات الانوار 231
مثنوی 288, 287	مثل مونثین 354, 341
مٹرا 111	مشنا 97
مجنوب 393, 279, 272, 171	مصطفیٰ کمال (ڈو کمال اتاترک)
محمد صلی اللہ علیہ وسلم 166, 167, 169, 171,	معتزلی 203, 204, 205, 207, 209, 212, 213, 226,
172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182,	425, 270
183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193,	معیدالدین بن عربی (ڈو ابن عربی)
194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206,	مغل بادشاہ 309, 421
207, 208, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 225,	مکرو 166, 167, 169, 170, 176, 183, 184, 191, 192,
261, 262, 270, 271, 279, 282, 285, 298, 310, 313,	193, 194, 402, 451
416, 422, 427, 429, 451, 459, 462	مقدونیا 89, 110
محمد بن اسحاق (ڈو ابن اسحاق)	ملاتیہ 280
محمد بن اسماعیل بخاری (ڈو امام بخاری)	ملان صدرہ (صدر الدین) 310, 311, 312, 316, 345,
محمد بن سمود 401	ملتن 364, 365, 408
محمد بن وہاب نجدی (ڈو ابن وہاب)	ملحد 90, 126, 402
محمد اقبال (ڈو علامہ اقبال)	ملک کادشہ 390, 391
محمد رضا پهلوی 189, 310	ملن شہر 151, 314
محمد عبداللہ (ڈو عبداللہ مصری)	ملوین (پل) 136
مدائن (مدائن) 38, 189	منات (دیوی) 183, 184
مدینو 170, 192, 193, 270, 271	منگول 287, 307, 429
مراکش 307, 388, 421	منسی (شاہ یہودا) 73, 76
مردار سمتہ 96	منصور حلاج (ڈو الحلاج)
مردوک 23, 24, 25, 29, 30, 32, 36, 39, 43, 62, 70,	مویسوشیا 121
83, 85, 87	موت (دیوتا) 25, 26
مرسیا ایلید 279	مودینا 388
مرسیلس 42	موراویا 314, 373
مرقس 105, 106, 108	مورس سیرولو 456
مروہ (گٹھ - ریت) 167, 168	مورس میرلیو پونتی 442
مریم رضہ 129, 155, 157, 259, 302, 324, 330, 334	موریا جبل 35
مسجد الاقصیٰ 60	موزز (موسیٰ) بن جیکب 316
مسکیلر 369	موزز تیتلبام 396
مسلم بن حجاج قشیری 199	موزز مینڈلسن (ڈو مینڈلسن)
مسیحا 105, 106, 113, 114, 117, 121, 165, 191,	موسوی شریعت 110, 190, 385
202, 237, 259, 298, 300, 320, 329, 388, 392, 435,	موسیٰ علیہ السلام 13, 27, 29, 30, 36, 38, 39, 40,

- 93, 98, 105, 109, 117, 161, 170, 174, 180, 189, ميناھنر ناھوم (آسوري ميناھنر)
192, 249, 261, 283, 289, 389, 433, 459 مينڊلسن 369, 370, 371, 393
ميسڪ 20
- ن
- نابلوس 27
نائن (نوجوان) 385, 386, 387
ناگ ارجن 112
نارمن ڪوھن (آسو ڪوھن)
ناروچ 300, 324, 380
نازي (پوليس) 314
نازيانس 144, 148, 149
ناصر الدين (شاھ ناصر الدين)
ناصره (نذرث) 106, 117, 445
نائيسفورس 268
نائيسفورس گريگورس 304
نائيسين (عقيدو) 243
نباٽين 169
نئشي 407, 417, 418, 420, 427, 428, 439, 442
444, 447, 465
نفتالي (شھر) 76
نفس اماره 51
نجد 167, 401
نخله 183, 184
نخمن ڪروخمل 432
نذرث (آسوناصره)
نرواخ 51, 52, 53, 66, 110, 111, 112, 134, 162
254, 263, 278, 279, 331, 444
نشات ثانيه 210, 215, 306, 308, 324, 326, 331
339, 347
نصيري الخسري 218
نظام (چوڪري) 280, 281
نظاميه (مدرسو) 228
نظريه خير 55
نظريه ڪليت 31
نڪايا 138, 141, 142, 149, 150, 462
نڪولس ڪيوسا وارو 325, 326
نڪولس ثاني (آسو نڪولس)
- 93, 98, 105, 109, 117, 161, 170, 174, 180, 189,
192, 249, 261, 283, 289, 389, 433, 459
موسي بن ميمون (آسوا بن ميمون)
موسي ڪاظم عليه السلام 217
موسي ليون وارو 294, 295, 315
موشير 362
مولانا رومي 287, 288, 302
مولويه (سلسلو) 287
مومو 22
موناليزا 145
مونتانزمر 134, 135
مونتانس 134
مونثاني 135
مونچڪا 152, 262
مها برهما 51
مها تما پٽ (آسو گوتم پٽ)
مها تما گانڌي 427
مئخس هارخيرمر 455
مئخسميلا 134
مئخسيمس 162, 165, 267, 270
مئران (مئرانو) 388, 389
مئري گڊبري 378
ميٿاڊسٽ 198, 372, 378
ميٿياس گرونيولڊ 324
ميٿيورسي 338
ميٿيو (آسو سينٽ ميٿيو)
ميٿيو آرنلڊ (آسو آرنلڊ)
ميٿيو ٽنڊل (آسو ٽنڊل)
ميدزيبوزه 395
ميردمد 310, 312
مير ڪاهان 457
ميزوزا 101
ميسليئر 402
ميسوپوٽاما 20, 22, 26, 28, 117, 151
ميسپانزمر 383
ميڪائيل عليه سلام 365
ميمرا 116
ميموني (آسوا بن ميمون)

- نڪولس سائبرسن 404
 نڪولس ڪاپرنيڪس (ڏسو ڪاپرنيڪس)
 نقره 320
 نمينا 18
 نوافلاطوني (نوافلاطونيت) 158, 161, 219, 222
 نوح عليه السلام 89, 189, 276, 291, 369
 نورالانوار 277
 نورمن ڪوهن 327, 377
 نيوپولاسر 75
 نيوچڊنيذر (بخت نصر) 77
 نيبورس 80
 نيسا 144, 146, 147, 154, 161, 264, 265
 نيسان 21
 نيسٽوريس 157, 164
 نيسٽوري (نيسٽوريت) 170, 210, 218, 268
 نيسيا 329, 333
 نيل ندي 36
 نيوٽن (آئزڪ) 357, 358, 359, 360, 361, 368, 383
 نيويارڪ 382, 457
 نيهميا هيٽر 390
- و
- واجب الوجود 93, 224, 277
 واجدي (ڏسو فريد واجدي)
 واصل بن عطا 271
 والتر پيٽر 269
 والتر هلتن (ڏسو هلتن)
 وائيٽهيلڊ 427, 449, 450
 وٽفيلڊ 384
 وحدت الوجودي 45, 311, 313, 451
 ورڊسورٿ (وليم) 174, 396, 408, 409, 411, 412
 وره بن نوفل 171, 173, 188
 ورمس 290
 وسنزا 314
 وشنو 112, 113
 ولگيٽ 343
- ولفريد ڪانتويل سمٿ (ڏسو سمٿ)
 ولنا 397
 ولهيم هيگل (ڏسو هيگل)
 ولهيومر شمت (ڏسو شمت)
 وليمر بلٽڪ (ڏسو بلٽڪ)
 وليمر فرئنگلن (ڏسو فرئنگلن)
 وليمر جيمس 334
 وليمس 449, 450
 وليمر ڪائوپر 373
 وليمر واگن 342
 وليمر ورڊسورٿ (ڏسو ورڊسورٿ)
 وليمر هملٽن 445
 ونسٽنلي 376, 377
 ونسينٽ پال 339
 وولٽيئر 366, 367, 402, 403
 وولوچ 456
 وولونن 397
 ويانا 314, 433
 ويد 47, 112
 ويداس 49
 ويدانت 48
 ويدڪ 47, 48
 ويزلي 372, 373, 374, 375, 379, 381
 ويسپازين 95
 ويسل (ڏسو ايلي ويسل)
 ويلٽر هلتن 418
 ويلنٽينس 123, 124
- ه
- هايل 365
 هاجسن 307, 308
 هاران 29, 33, 460
 هارون عليه السلام 62, 459
 هاشمي (گهرائي) 167
 هالبخ 404, 405
 هالميز 404
 هالٽنڊ 321, 386
 هائي گائرن 258

- هائپوستاسس 147, 149, 150
 هباد 399, 400
 هبل 169
 هتائ 42
 هتار 194, 433
 هگ تريورروپر 332
 هگشاما 436
 هريرت اسپينسر (ڏسو اسپينسر)
 هرمن ريمارس (ڏسو ريمارس)
 هرمن ڪوهن (ڏسو ڪوهن)
 هرميس 31, 276
 هسڪال 393
 هشام بن حاڪم 206
 هلتن 300
 هلده 74
 هلديرخ زونگلي (ڏسو زونگلي)
 هلڪياھ 73, 74
 هليل اڪير 96, 105, 107
 هليل زيتلن 395
 هماليه 169
 همداوست (ي) 377
 همپول 300
 هناري (ڏسو ري هنا)
 هنگري 438
 هندو (هندومت) 14, 46, 48, 50, 69, 71, 72, 100, 110, 112, 134, 153, 164, 189, 243, 262, 312, 414
 هنس ارس پلتاسر (ڏسو پلتاسر)
 هنس جوناس 446
 هنس ڪنگ 446
 هوڊ عليہ السلام 189
 موسيع عليہ السلام 67, 68, 69, 70, 71
 هومر 57
 هوموزين 142
 هوموئيوزين 142
 هئبرو (هئبرون) 26, 27, 31, 76, 82
 هيگل 409, 413, 414, 420, 431, 433, 434
 هيگلي 431
 هيڊگر 454
 هيروشاما 450
 هيسچسٽ 344
 هيسيدڪ (هيسيلزم) 290, 394, 396, 399, 432
 هيڪل سليماني 60, 307, 385
 هينري برگسن (ڏسو برگسن)
 هينري سوسو 300, 301
 هينري ڪورين 200
 هينري نورس 362
 هيئر وٽل 317, 322
 ي
 يام 43, 86
 يثرب 170, 172, 190
 يحيٰ مهوردي 226, 237, 275, 276, 278, 280, 310, 425
 يربوم (جربوم) 60, 61
 يرمياہ عليہ السلام 77, 78, 79, 80, 85, 166, 173
 يروشلم (جيروسلم) 10, 35, 43, 60, 63, 66, 67, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 90, 91, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 106, 117, 118, 128, 240, 261, 388, 435
 يزريعيل 92
 يزيد بن معاويہ 198
 يسعياہ عليہ السلام 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 76
 يسعياہ ثاني 82, 83, 84
 يسوع (ڏسو عيسيٰ عليہ السلام)
 يسوع بن سرا 91
 يسوعي 337, 338, 352, 449, 450
 يشوع (ڏسو جوشوعا)
 يعقوب عليہ السلام 27, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 42
 102, 198, 264
 يعقوب السجستاني (ڏسو السجستاني)
 يعقوب بن اسحاق الڪندي (ڏسو الڪندي)
 يمن (يمني) 169, 170, 321
 يمر نهر 25
 يوئيشز 157, 164
 يوگا (يوگي) 47, 49, 50, 52, 62, 255, 258, 267
 298, 312, 464
 يوحنا (ڏسو سينت يوحنا)
 يوحنا اصطباغي 106

يوحانان بن ذڪري (رہي) 97, 98, 108

يوسف الدجني 430

يوسياه (بادشاهه) 73, 74, 75

يوڪرين 393

يهوآڪم 77

يهواه 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 41, 42,

43, 44, 45, 46, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,

69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,

82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 104,

106, 116, 126, 449, 458, 459, 460, 462

يهواه ازم (يهوائييت) 78

يهواه مسينوٽ (آسورب الانواج)

يهودا 28, 60, 63, 65, 73, 76, 77, 79, 85, 106, 117,

بيل يونيورسٽي 381

